ВЫСШАЯ ПАРТИЙНАЯ ШКОЛА при ЦК ВКП(б)

Курс диалектического и
исторического материализма

Проф. Б. С. ЧЕРНЫШЕВ

О ЛОГИКЕ ГЕГЕЛЯ

Стенограмма лекций,
прочитанных в Высшей Партийной Школе при ЦК ВКП(б)
в *1940–1941 учебном году*

МОСКВА 1941

Оглавление

О ЛОГИКЕ ГЕГЕЛЯ

Логика, говорит Гегель, есть наука о *чистой идее*. Вся система Гегеля имеет своим объектом Идею, идею с большой буквы, идею абсолютную. Это – отшлифованный по всем правилам диалектического метода *бог*. В самом деле, Гегель указывает, что как философия, так и религия имеют своим предметом истину, и именно истину в высшем смысле этого слова, в том смысле, что бог есть истина и он единственно есть истина.

«Наука логики» Гегеля является лишь первой частью его системы. Она трактует об идее в себе и для себя. В отличие от «Науки логики», следующая часть философии Гегеля – *«Натурфилософия»* рассматривает ту же идею, но в ее инобытии. Третья часть – *«Философия духа»* имеет своим объектом идею, вернувшуюся из инобытия, т.е. из природы, *внутрь самой себя*.

«Натурфилософия» и *«Философия духа»* суть как бы *прикладные* логики. Эти науки представляют конкретизацию той же самой логической идеи. Сущностью как природы, так и духа оказывается идея. Все вещи постольку истинны, поскольку в них светится идея. Вещи сами по себе преходящи, конечны, неистинны.

Логика, говорит Гегель, рассматривает идею в абстрактном элементе мышления. Идея, абсолютная идея есть *система* чистых определений мысли и тем самым чистых определений бытия. Логика есть абсолютное знание. По мысли Гегеля в этой науке уже достигнуто совпадение мышлении с бытием.

Задача логики – продемонстрировать систему категорий не как заранее готовую, а как *развивающуюся*. Развитие идет от непосредственного, простого, абстрактного к конкретному, сложному, все более опосредствованному.

Исходным пунктом логики Гегеля является самая бедная по своему логическому содержанию категория чистого *бытия*, заканчивается же логика *абсолютной* идеей, которая впитывает в себя все богатство предшествующих определений. О ней, по словам Энгельса, сам Гегель не знает, что сказать. Однако в связи с учением об абсолютной идее Гегель развивает учение о диалектическом методе, что представляет для нас наибольший интерес. *«Наука логики»* состоит из трех отделов:

1) учение о бытии
2) учение о сущности
3) учение о понятии

Смысл развития категорий заключается в том, что если мы оттолкнемся от бытия, от его категорий, то в результате их самодвижения обнаружится *сущность*; самодвижение же сущности приводит к тому, что сущностью всего является *понятие*. Понятие вначале выступает как субъективное понятие, потом оно переходит в объект; единством объекта и понятия оказывается идея.

Что же это за категории, с которыми имеет дело логика Гегеля? Он подчеркивает, что логика, с одной стороны, – самая легкая наука, с другой – самая трудная. Содержанием логики являются понятия, которыми оперирует обычное мышление, оперирует также наука; сюда относятся такие мысли, как бытие, нечто, определенность, величина, единое, множество, внутреннее, внешнее, причина и действие и т. д. Однако категории эти в обычном мышлении выступают не в их чистом виде, они смешаны с содержанием созерцания или представления, *они не выделены* здесь как *чистые* понятия. Мы употребляем указанные термины, не отдавая отчета в их собственном внутреннем содержании. Они нам только знакомы и именно потому неизвестны. Поскольку мысль должна обратиться на саму мысль, постольку сознание чувствует себя, как говорят, не по себе, ему кажется, что у него вырвана из-под ног

почва.

Тут можно вспомнить Белинского, который (иллюстрируя смысл идеи Гегеля), говорит о сущности, что она скрывается за вещами и в этих вещах проявляется, будучи сама по себе лишена чувственного наглядного содержания. У Гете Фауст по совету Мефистофеля должен отправиться к Матерям; там он может обрести средство, чтобы найти истинную красоту: вернуть на землю Елену и Париса. Матери – как их отыскать? Мефистофель предупреждает Фауста: ни замки, ни запоры не будут мешать его шествию, его охватит, однако, пустота, полная пустота. В безграничном океане, когда плывешь, сменяются волна за волной, в зеленом успокоившемся море видно, как плескаются дельфины, ходят наверху облака, солнце, луна, звезды; здесь же, в пустоте, говорит Мефистофель Фаусту, ты не услышишь своих шагов, ты не найдешь опоры. Здесь – ничто. И Фауст восклицает: «В твоем ничто я надеюсь найти все».

Вот это ничто, этот нуль, эта чистая мысль, по Гегелю, является творческим демиургом действительности. Идеализм и религия подчас привлекают в своих целях поэзию для того, чтобы абсурдное, нелепое, подчас чудовищное облечь в форму привлекательную.

Об основной мысли диалектики Гегеля, как она выражена в «Науке логики», Маркс в «*Нищете философии*» пишет, что логика рассматривает безличный разум. Этот разум должен различаться в самом себе от самого себя. «Что это значит? – спрашивает Маркс. – Так как безличный разум не имеет вне себя ни почвы, на которую он мог бы стать, ни объекта, которому он мог бы противостать, ни субъекта, с которым он мог бы соединиться, то он поневоле должен делать прыжки, ставя самого себя, противопоставляя себя самому же себе и соединяясь с самим собою...»[1].

Логические категории, указывает далее Маркс, представляют собой предельные абстракции, взятые из самой же действительности. Эти абстракции, однако, должны, по замыслу Гегеля, служить как бы канвой, вещи же превращаются в узоры. Подобно тому, как категории оказываются простейшими абстракциями, взятыми из самой действительности, так и диалектический метод (в силу чего эти абстракции развиваются) тоже является абстракцией, именно последней абстракцией движения.

Что такое абсолютный метод? Это, по словам Маркса, – абстракция движения. Это – движение в абстрактном виде. Чистая логическая формула движения или движение чистого разума состоит в том, что мысль выставляется в виде тезиса, противопоставляет далее себя в виде антитезиса, а потом эти два понятия сливаются в высшем понятии – в синтезе. Сначала происходит борьба, когда *да* становится *нет*, а нет становится да, но затем да и нет уравновешиваются, нейтрализуются в синтезе. Конкретное, «спекулятивное», понятие синтеза служит основой для дальнейшего развертывания идеи, ибо синтез превращается в новый тезис, и опять-таки все развивается по тому же простому рецепту полагания и противополагания и, наконец, совополагания.

Тут надо отметить, что разум, рассматриваемый в логике, развиваясь в совокупности категорий, в их системе, включает *все разумное*. Поэтому, казалось бы, Гегель должен был остановиться на логике. Однако и он, абстрактный философ, томится по живой действительности; она-то и заставляет его выйти за пределы логоса, в природу, в область человеческого общества с его Историей. Но Гегель (поскольку природа и история у него суть воплощение абсолютной идеи) обретает лишь мнимую, *теоретизированую природу*, лишь мнимый, *теоретизированный дух*.

В логике чистые категории являются исчерпанными, поскольку в ней, как и во всей системе Гегеля, движение подчинено определенным *телеологическим* принципам.

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. V, стр. 361.

В понятии чистого бытия в зародыше заложены все последующие категории. Абсолютная идея, в конце логики во всей своей полноте выраженная, есть поэтому возвращение к началу: начало совпадает с концом. Получается *круг*, который дальше потом развивается в ином виде, в иной форме – в природе, в духе. Эти главные звенья (идея, природа, дух) можно перевернуть так, что *в начале* всей системы Гегеля будет лежать последний *результат* его философии, т.е. *абсолютный дух*, идея, вернувшаяся к самой себе и полностью себя осознавшая в философии Гегеля.

Каковы же основные черты логики Гегеля? Он подчеркивает, что эта наука представляет некую реставрацию *метафизики*. Если немецкий классический идеализм, начиная с Канта, повел разрушительную борьбу против метафизики XVII в., борьбу, где он шел часто рука об руку с французскими материалистами, то в нем метафизика выступает уже в другом, возрожденном виде. Возвращаются метафизические признаки, появляется бог, но только бог сей понимается как развивающийся, не как что-то трансцендентное по отношению к миру; это – разум, который развивается в самой же действительности, однако так, что сам мир мыслится как «теофания» (богоявление). Все разумное – действительно и действительное – разумно.

Нет необходимости останавливаться на этой формуле: все действительное – разумно и все разумное – действительно. Так или иначе, у Гегеля логика совпадает с метафизикой, логика имеет своим объектом безусловное, абсолютное, бесконечное, поэтому логические определения вместе с тем представляют определения абсолюта или бога.

Но не только с метафизикой в смысле *теологии совпадает* логика Гегеля, но также и в смысле *онтологическом: определения мысли суть определения бытия*. Шаг в этом направлении был сделан уже Кантом. Гегель в грандиозном масштабе развивает положение о тождестве онтологии и логики. Однако если логика совпадает с онтологией, то тем самым в состав логики вливается (здесь логика Гегеля отличается от всех предшествующих систем) и содержание самой действительности. Гегель указывает, что действительность и для него в каком-то смысле является исходным пунктом, ибо в ней ведь находятся понятия, как сущности всех вещей, в них обитает логос, логос объективный, открывающийся в человеческой мысли в своей субъективной форме.

Логика поэтому рассматривает и те категории, с которыми имеет дело *естествознание*. Гегель в «*Большой логике*» подчеркивает, что современное ему естествознание уже пошло по пути его логики, поскольку категорией, весьма тогда модной, оказалась идея *полярности*, обнаруживающаяся в явлениях электричества и магнетизма. Естествознание как бы *подготовляет материал* для логики, оно открывает законы, общие роды, понятия. Логика их располагает в другой форме, придает им новую, диалектическую связь, накладывает на них печать разума, одно временно подвергая критике категории естествознания, показывая их недостаточность, внутреннюю противоречивость.

Отсюда вытекает, что логика Гегеля, поскольку она соприкасается с действительностью, является по своему замыслу *обобщением* всего того, что дает в целом развитие *науки*.

Ленин в IX философском сборнике, материалистически перерабатывая «Логику» Гегеля, пишет:

«*Логика есть учение не о внешних формах мышления, а о законах развития «всех материальных, природных и духовных вещей», т.е. итог, сумма, вывод истории познания мира*»[1].

---

[1] IX Ленинский сборник, стр. 23. Изд. 1931.

Особо тесная связь устанавливается Гегелем между логикой и *историей философии*, ибо последняя уже установила основные логические категории, составляющие ядро и суть выступавших в свое время философских систем.

Я уже сказал, что Гегель берет логические категории в их развитии. Поскольку категории являются обобщением, выводом истории познания мира, то у Гегеля формы мысли (а также бытия) рассматриваются как *исторически* выступающие образования. В этом смысле логика Гегеля совпадает с *историей познания*, сливается с *теорией познания*, понятой как история познания. Гегель идет гораздо дальше Канта, у которого логика также сливается с теорией познания. Однако у Канта формы мысли берутся метафизически, в качестве некоторого аппарата, в который, как в вечное достояние человеческого разума, втискивается извне содержание.

Самое существенное для логики Гегеля это то, что она является *диалектикой*. И здесь ее принципиальное отличие от логики формальной. В то время как логика формальная рассматривает внешние формы мышления, Гегель, как говорит Ленин, требует *«...логики, в коей формы были бы содержательными формами, формами живого, реального содержания, связанными неразрывно с содержанием»*[1].

Гегель показывает, что категории логики, правда, еще абстракции, поскольку они не выступили еще в природе и в истории, но абстракции эти имеют свое собственное содержание. Формальная логика занималась лишь абстракциями – общим, оторванным от особенного и единичного. Гегель же вводит новое понимание всеобщего. Ленин называет формулу Гегеля прекрасной: *«Не только абстрактно всеобщее, но всеобщее такое, которое воплощает в себе богатство особенного, индивидуального, отдельного...»*[2].

Это означает, что *понятие*, по мнению Гегеля, *саморазвивается*. В своем развитии оно порождает свои определения, оно самому себе является предметом, из которого выступают все новые и новые формы.

Условием жизненности, пишет Гегель, является то, что в понятии выступает его *отрицательная* сторона. «Противоречие ведет вперед», оно заставляет понятие переходить от одной ступени к другой. Это не мы их заставляем переливаться – мысль философа только наблюдает, а предмет совершает свое собственное самодвижение именно в силу внутри его развивающегося противоречия.

Что же является субъектом всего движения категорий? Гегель говорит, что категории – это не что иное, как мысли бога до сотворения мира и конечного духа (человека). Благодаря этому бог, с одной стороны, превращается в систему категорий, а с другой – категории приобретают мистический характер; они – проявления бога, логоса, разума. Вместе с тем категории составляют суть всей и всяческой действительности.

Каким же образом Гегель подводит обычное сознание к своей логике, где бытие совпадает с мышлением? Странным кажется, пишет один историк философии, этот балет категорий. Надо все-таки создать некоторый трамплин для всякого читающего «*Науку логики*», дабы у него создалась иллюзия, что Гегель открыл путь мысли, которая порождает из себя все, – та иллюзия, что человеческий разум как будто превращается в зеркало разума божественного. Ибо философ лишь следит за ритмом развития идеи, не внося туда ничего от своих субъективных замыслов и капризов, отождествляясь с богом, с абсолютной идеей, ибо она в его мысли в конечном счете и осознает самое себя. Ведь недаром Гегель упрекает Канта, что он неправильно подошел к проблеме познания. Он различал разум от рассудка, подчеркивал высокое значение

---

[1] Там же.

[2] Там же, стр. 35.

идеи, но затем унизил знание. Гегель, напротив, как указывал Ленин, возвышает знание, однако, тем, что обожествляет его (т.е., с нашей точки зрения, также принижает его).

Можно придти, говорит Гегель, к чистому мышлению, идя по пути *психологии*. Чистое мышление является все же одной из разновидностей форм сознания; мышлению предшествует *созерцание*, *представление*, воображение, память. Типично, однако, для человека то, что созерцание, представление человеческое уже пронизано рациональными моментами, теми категориальными определениями, с которыми имеет дело логика. Можно подойти к логике иначе – пробежав (в своем сознании) ступени «*Феноменологии духа*», где демонстрируется путь преодоления объекта, чуждого первоначально субъекту. Можно, наконец, достигнуть точки зрения логики, если рассмотреть, как это и делает Гегель в «*Логике*», помещенной в «*Энциклопедии*», основные установки, основные отношения сознания к действительности. Этих основных установок, как известно, три: 1) *метафизическая*, 2) *эмпирическая* и 3) *непосредственного знания*.

Чем характеризуется *первая установка* мысли к действительности? (Здесь лучше перевести слово Stellung не как отношение, а как «установку» или позицию мысли к объективности).

Первая установка, говорит Гегель, это некритический метод познания. В этом случае верят, что через размышление постигается истина. Мир, как он представляется непосредственно в сознании, кажется сколько-нибудь мыслящему человеку миром еще недостаточно опознанным, недостаточно раскрытым в своей сущности.

Однако стоит поразмыслить над вещами, стоит только привести в действие рефлексию, как подлинная суть его раскрывается.

Эта позиция обычного познания присуща также и старой *метафизике*. Гегель рассматривает ее как классическое выражение наивной уверенности сознания, что в мышлении оно постигает суть вещей. Гегель считает эту точку зрения метафизики, старой вольфовской метафизики, более высокой, чем позицию критической философии, не верящей в возможность познания вещей, вырывшей пропасть между потусторонним миром вещей в себе и потусторонним миром явлений. Гегель требует мужества мышления, признавая, что разум в состоянии постигнуть истину.

Метафизическая установка сознания характеризуется Гегелем вместе с тем как *догматическая*. Здесь отсутствует элемент *критики*, сознание не прошло через искус сомнения в том, что возможно вообще познание вещей. Поэтому догматизм не в силах выдержать направленных против него ударов скептиков, доказывающих, что познания, достигнутые догматиками, на самом деле противоречивы.

Что является объектами старой метафизики? *«Бесконечные» предметы разума*: бог, душа, мир, как целое. Гегель считает, что здесь метафизика права: нужно заниматься рассмотрением такого рода предметов. Однако ошибка этой метафизики заключалась в том, что она пыталась разрешить проблемы разума, опознать его предметы *средствами рассудка*; метафизика оперировала *конечными*, ограниченными категориями.

Откуда берутся объекты метафизики? Из *представления*. При помощи чего они уясняются? При помощи предикатов, определений, взятых также из мира представлений. Так должно образоваться суждение, определяющее предмет: что такое бог, что такое душа, что такое мир. Какие же трудности тут возникают? Можно спросить: смертна ли душа или бессмертна, простая она или сложная, конечен мир или бесконечен, состоит ли мир из простых субстанций или всегда мы наталкиваемся на что-то сложное, и т. д.? Стало быть, сознанию представляется возможность определить предмет, исходя из *двух противоположных* сказуемых. Метафизика ставит вопрос

именно так: мир или конечен или бесконечен, душа простая или сложная. Иными словами, метафизика кладет в основу своих суждений *законы формальной логики* – закон тождества, закон запрещения противоречия, закон исключенного третьего. В данном случае особенно ярко выражен закон *исключенного третьего: или – или*.

В чем же недостаток метафизического мышления? Гегель показывает (по крайней мере, считает, что показывает), что при помощи такого рода определений, как бытие, простота, конечность, бесконечность, не может быть выражен предмет разума. Более того, эти определения, как указал Кант *в «Трансцендентальной диалектике»*, при ближайшем их рассмотрении оказываются противоречивыми, взаимно уничтожающими друг друга.

Метафизик оперирует, – в этом заключается еще другой недостаток метафизики – *готовыми* представлениями, он опирается на обычные убеждения, которые он получает извне: его мышление определяется авторитетом религии.

Помимо того, метафизик опирается на *внешнюю рефлексию*. Гегель настаивает, что сам предмет должен раскрываться в своих определениях. Здесь же имеется некий застывший предмет, точка – субъект, и к этой точке извне присоединяется целая серия или группа предикатов.

Гегель, далее, считает, что *суждение* не в состоянии *выразить диалектическую истину*. Суждение слишком односторонне; оно подчеркивает одну сторону предмета. Нельзя сказать просто, например, что бытие тождественно ничто, надо утверждать также, что бытие отлично от ничто.

Гегель впервые раскрыл *сущность метафизического метода*, который, в самом деле, оперирует застывшими, рассудочными определениями: составляются те или иные суждения, основным критерием истины является отсутствие противоречия. Суждение считается правильным, если оно не вступает в конфликт с обычными представлениями о предмете.

Очень любопытна и та связь, которую устанавливает Гегель между самим характером метафизических предметов и методом их познания. Ведь бог есть нечто неподвижное с точки зрения обычного религиозного сознания; он такое «всесовершенство», что не может развиваться. Этому недоразвивающемуся объекту адекватен и метод его постижения, выражающийся в мертвых определениях.

Выше уже было сказано, что Гегель иначе понимает абсолют, бога. Поскольку его бог развивается, он обмирщается, лишается черт старого бога; поскольку он все же удерживается философом, бог набрасывает мистическую тень на ту действительность, которая якобы служит его выражением.

Что такое, далее, вторая – *эмпирическая* установка сознания к объективности? Если при рассмотрении метафизической установки Гегель имеет в виду главным образом школу Лейбница и Вольфа, то при характеристике эмпиризма Гегель по преимуществу опирается на Бэкона и Локка.

Прежде всего, Гегель рассыпается в комплиментах перед эмпиризмом. Он отбрасывает *авторитеты*, внешние авторитеты, он полагается на *непосредственную достоверность*, как она проявляется в сознании человека. Эмпирик не хочет иметь дело с готовыми, книжными суждениями и желает исключительно мира предметов, как он предстает перед его органами чувств.

Гегель думает, что эмпирик, начиная познавать вещи, тем самым отказывается от эмпирической точки зрения на вещи, ибо он обнаруживает связи, закономерности, нечто *общее*, в то время как *непосредственному* взору эмпирика-сенсуалиста дан лишь мир *единичных* предметов. Так же, как метафизик типа Лейбница и Вольфа, эмпирик относится некритически к категориям мышления.

Гегель, восхваляя эмпиризм, полагает, что разум поступает правильно, стремясь

открыть в вещах себя. Субъективный разум, познавая предметы, тем самым познает самого себя. Вещи суть только маски для духа, он встречается в них с разумом объективным, т.е. с самим собой. Однако *наблюдающий* (эмпирический) разум не знает об этом, не знает, что он сам себя ищет в вещах.

По убеждению Гегеля, эмпиризм при его радикальном, последовательном проведении должен отрицать «предметы разума»: абсолютное, бесконечное, бога. Эмпиризм подводит к *материализму*. Но материализм, говорит Гегель, по сути дела невозможен, ибо любой философ мыслит, имеет дело с понятиями, всякая философия поэтому идеалистична. Ведь самое понятие материи есть некоторая абстракция, есть мысль, всеобщее и т. д.

Что здесь положительного в критике Гегеля и что отрицательного? По мнению Гегеля, критика эмпирической точки зрения, как она представлена, например, у Локка, дается уже скептицизмом. Например, Юм отчетливо проводит ту мысль, что всеобщность и необходимость не присущи прямо чувственному восприятию. Скептицизм может низвергать эмпиризм, поскольку последний не отдает отчета в значении мысли, поскольку он отрицает ее самобытность, поскольку ему кажется, что все содержание познания черпается извне, как бы вкладывается в нас со стороны внешнего мира.

Если дать ответ, что ценно в критике Гегеля с нашей точки зрения, то следует отметить блестящую критику великим немецким идеалистом *аналитического мышления*, характерного для эмпиризма. Эмпирик разлагает предметы (подобно тому, как анатом рассекает на части тело человека), но в результате этого анализа живое, конкретное явление исчезает. Эмпирик имеет дело с как бы умерщвленной природой, с трупом действительности и не в состоянии подняться до синтеза, поскольку синтез этот, кажется ему, привносит нечто от себя в природу раскрываемых познанием вещей.

Гегель стремится – и здесь уже недостаток его критики эмпиризма – отказаться, в конечном счете, от эмпирии. Эмпирия – это как бы трамплин для того, чтобы перескочить от нее в область чистой мысли, которая якобы движется из самой себя к самой себе, никогда не выходя за свои пределы, оставаясь всегда, как говорит Гегель, при себе. Более того, «чистое мышление» является творческим источником всей действительности. В связи с этим у Гегеля единичные вещи оказываются неистинными, мнимы ми вещами, поскольку они не могут быть схвачены в понятии, всегда имеющем общий характер.

Гегель не видит, как видим это мы, что необходимым исходным пунктом познания является эмпирия (живое созерцание), что все наши понятия представляют собой переработку того материала, который дается путем опыта, что понятия отражают самую действительность в ее связях, закономерностях.

Гегель, конечно, неправ и в критике материализма, ибо из того обстоятельства, что и материалист мыслит, что он оперирует понятиями, вовсе не вытекает, что он стоит на идеалистической позиции. Ибо само мышление материалиста таково, что он утверждает примат бытия над мышлением. Важно установить не просто факт мысли, а что эта мысль утверждает. Гегель как раз игнорирует эту важнейшую сторону дела.

Мы уже видели, что скептицизм в лице Юма пришел к выводу, что всеобщее и необходимое являются только иллюзией; так, например, причинности присуща только субъективная необходимость: привычка ожидать, что наступит действие, аналогичное тому, что мы наблюдали когда-то.

Попытку преодолеть скептицизм, вернуть науке ее права сделал Кант. Его точка зрения причисляется Гегелем также к эмпирической установке сознания – к действительности.

В конечном счете, по мнению Гегеля, Канту *не удалось преодолеть* (хотя он и

вводит априорные формы опыта) *скептицизм*, ибо Кант пришел к выводу, что формы познания простираются лишь на мир явлений; мир же вещей в себе лежит за пределами нашего познания. Канта Гегель характеризует как *субъективного идеалиста*, ибо и форма и содержание познания помещаются им в субъекте; если категориям и приписывается объективное значение, поскольку они всеобщи и необходимы, то все же их источником является субъект.

Заслуга Канта заключается, по Гегелю, в том, что он подверг критике категории рассудка, что он разрушил старую метафизику. Недостаток заключается в том, что он по преимуществу рассматривает формы познания лишь под углом зрения их *субъективности* и *объективности* («объективирующей» их роли), причем они остаются по существу субъективными.

Третья установка мысли – установка *непосредственного знания*, выраженная философией Якоби, имеет, по Гегелю, некоторые преимущества перед точкой зрения Канта. Якоби подчеркивает со всей силой, что категории не потому не могут познать абсолютное, что они субъективны, – это мысль Канта, – а потому, что они *конечны*. Опосредствованная, рассудочная мысль есть дискурсивное, пробегающее ряд ступеней, мышление, подыскивающее для обусловленного условие. И в этом смысле бог, поскольку пытаются доказать его бытие, является конечным результатом вывода, зависящим от предпосылок. Если доказывать, стало быть, бытие бога, то оно ставится под некоторое сомнение, этим самым бога как бы оконечивают, ибо его ставят в зависимость от рассудочных определений, втискивают его в рамки отношения – от конечного идут к бесконечному.

На чем же настаивает Якоби? Он полагает, что необходимо обратиться к непосредственному созерцанию. Непосредственное созерцание ума будто бы гарантирует человеку познание существования бога и всего мира метафизических признаков. Это и есть интеллектуальная интуиция: именно в непосредственном созерцании, в интеллектуальной интуиции и открывается предмет разума – бог.

Критика Гегеля, направленная против непосредственного знания, до сих пор не потеряла своего значения не только по отношению к Якоби, но и в применении ко всякому интуитивизму, в частности к философии Бергсона. Последний утверждает, что рассудок умерщвляет живой поток действительности, что он, оперируя статическими понятиями, разрушает непрерывность. В лучшем случае интеллект с его понятиями представляет иллюзию непрерывного движения, подобно тому, как быстро сменяющиеся кадры в фильме создают впечатление непрерывно развивающегося действия.

Бергсон предлагает обратиться к интуиции, которая будто бы позволяет познающему слиться с познаваемым объектом, погрузиться в «длительность» – подлинное время – и тем самым как бы объединиться с объектом, т.е., в конечном счете, с богом.

Любопытно отметить, что Якоби говорил так же об интуиции, как о вере: вера «открывает» бога. Вера применяется Якоби не только по отношению к богу, но также и к утверждению бытия вещей *внешнего мира и самого себя*. Это – акт веры, а не какое-либо опосредствованное заключение, суждение, что «я» существую. Здесь термин «вера» применяется в смысле юмовской *belief*. Однако у Якоби юмовский термин принимает религиозный оттенок, поскольку бог, как и внешний мир, по мнению Якоби, постигается в «непосредственном знании».

Основное возражение Гегеля против Якоби сводится к тому, что утверждаемое непосредственным знанием является чрезвычайно ничтожным, бедным; в лучшем случае, с точки зрения непосредственного знания, можно говорить, что бог есть. И больше никакого определения богу, негодует Гегель, придавать нельзя.

Но почему человек религиозный утверждает, что бог существует? В силу образования, на основе тех сведений, которые он получил. Таким образом, это знание лишь мнимо непосредственно, оно на деле *опосредствовано*. По мнению Гегеля, непосредственное и опосредствованное являются лишь моментами диалектического хода мысли. Всякое непосредственное опосредствовано. Даже то, что он (Гегель) находится в Берлине, конечно, факт непосредственный, но он опосредствован его приездом в город.

Но Гегель хочет подчеркнуть и другое. И здесь он сам впадает в метафизику. Ему кажется, что в результате опосредствования можно придти к чему-то непосредственному. И он в известном смысле прав. То, что я существую, – это непосредственный факт. С другой стороны, однако, я порожден кем-то; стало быть, я опосредствован. То, что я рассуждаю, тоже непосредственно, но оно является опосредствованным воспитанием и т.д. и т.п. Это бесспорно. Но у Гегеля есть и поповская, метафизическая мысль. Он говорит, что в результате процесса опосредствования не только возникает непосредственное, но и посредствованное «снимается». При постижении бога отбрасываются все конечные категории, как не выражающие его сути; в итоге «исчезает» конечный мир и остается «бесконечный» бог.

При помощи рассуждения о том, что непосредственное и опосредствованное являются взаимно обусловливающими моментами, Гегель хочет спасти религию.

Фейербах, критикуя Гегеля, указывает, что он сначала исходит из религии, из теологии, затем подвергает критике объекты теологии, показывает, как они расплавляются в тигле диалектической мысли; но дальше наступает «отрицание отрицания» – восстанавливается теология на новой основе. Фейербах говорит: нет, нужно исходить не из пустого бытия, которым открывает свою логику Гегель, а опираться на природу; она нам дана не как абстрактное бытие, а как бытие конкретное. Человек постигает природу при помощи своих органов чувств – вот исходный пункт познания. Природа не есть результат какого-то отрицания отрицания, результат системы опосредствований, она непосредственна.

Фейербах и прав и неправ. Прав, потому что природа для нас является исходным пунктом – именно как объективная реальность, не зависящая от нашего сознания. Однако Фейербах не прав в том отношении, что когда ставится вопрос о познании природы, то само оно опосредствовано через практику. Понять вещи мы можем, если не хотим впасть в ошибку, лишь поставив вопрос на практическую почву. Маркс во втором тезисе о Фейербахе писал:

«Вопрос о том, свойственна ли человеческому мышлению предметная истина, вовсе не есть вопрос теории, а вопрос практический. На практике должен человек доказать истинность, т.е. действительность и силу, посюсторонность своего мышления»[1].

При рассмотрении *«Науки логики»* мы будем иметь в виду главным образом логику, изложенную в *«Энциклопедии»* (условно обозначая ее как «Малую логику» в отличие от *«Большой логики»*). Анализ категорий будет носить конспективный характер; придется отметить лишь основные линии развития мысли Гегеля.

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. т. IV, стр. 589

I. БЫТИЕ

Первый отдел – учение о *бытии*. Основными его категориями являются *качество*, *количество* и *мера*.

Бытие, по определению Гегеля, характеризуется как нечто *непосредственное*. Категории этого отдела, однако, развиваются, опосредствуются, в результате их опосредствования возникает сущность. Это есть то же, что и бытие, но понятое в его глубине, в его основе.

Для категорий бытия характерны особые свойства их диалектического опосредствования. Категории бытия *переходят* друг в друга в отличие от категорий сущности, которые отражаются друг в друге, взаимно *рефлектируются*, и, в отличие от категорий понятия, к которым применимо развитие в собственном смысле этого слова.

«*Наука логики*», а тем самым и отдел бытия, начинается с рассмотрения пустого, *абстрактного*, неопределенного *бытия*. Речь идет, стало быть, не о конкретном бытии, не о природе – в этом смысле мы понимаем бытие, – а о том скудном содержании, которое вкладывается в слово *есть*, слово, которое может быть, высказано о всех предметах. Но что касается содержания этого «есть», то тут, по мнению Гегеля, как раз обнаруживается, что оно равно ничто.

Пустое, бессодержательное, неопределенное *бытие переходит в ничто*; в свою очередь ничто переходит в бытие. Единством этих двух моментов – бытия и ничто – является категория *становления*, первая конкретная и, как Гегель говорит, спекулятивная (умозрительная) категория.

Бытие – тезис, ничто – антитезис, становление – синтез.

Первая триада «Логики» Гегеля возбудила большую полемику. Некоторые критики диалектики Гегеля полагали, что если им удастся показать необоснованность перехода категорий в первой триаде, то тем самым будет подорван весь диалектический ход «*Логики*».

Гегелю было легко опровергнуть возражение, направленное против *отождествления* бытия с ничто. Гегель указывает, что здесь речь идет не *об определенном бытии*, не о вещи какой-либо, – разумеется, существование вещи отлично от несуществования вещи, – Гегель рассматривает именно чистое, пустое, абстрактное, *неопределенное* бытие. Сама неопределенность этого бытия заставляет рассматривать его как ничто.

Возражения Тренделенбурга в его «*Логических исследованиях*» направлены против другой стороны в диалектическом следовании категорий в этой триаде. Тренделенбург отмечает, что Гегелю как будто удается показать тождество категорий бытия и ничто. Однако *исчезает различие*. Если это так, то бытие оказывается равным нулю. Ничто тоже равно нулю. В результате получается нуль. А из нуля дальнейшего движения не получится.

Действительно, Гегель говорит о том, что различие между бытием и ничто является *мнимым*; указать на какое-нибудь различие между бытием и ничто потому невозможно, что это различие тем самым породило бы уже определенность в понятии чистого бытия и оно потеряло бы свой основной смысл.

Стало быть, если обычные возражения подчеркивали неправомерность *отождествления* бытия с ничто, то критика Тренделенбурга бьет по тому слабому, по его мнению, пункту в первой триаде, что между ними (бытием и ничто) исчезает *различие*. А по Гегелю, надо сохранить и то и другое – тождество и различие.

Некоторые сторонники Гегеля пытались спасти положение, подчеркивая, что бытие, как оно выступает в начале «*Логики*», является также и чистой *мыслью*. Имеется

бытие, как *предмет,* и *мысль, направленная на этот предмет.* Требуются мысль и бытие: мысль должна отказаться от самой себя и войти в свой предмет, погаснуть в нем, отвлечься от самой себя. Однако это отвлечение мысли от самой себя все-таки происходит *внутри* самой же мысли. Мало того, поскольку мысль не может все же окончательно отказаться от самой себя, и она отлична от бытия, ее тем самым надо рассматривать как небытие, как ничто. Поэтому мысль (ничто) тождественна предмету (бытию) и отлична от него.

По мнению Куно Фишера, высказанному в работе *«Логика и метафизика»*, по убеждению Спавенты, одного из ранних итальянских младогегельянцев, только таким путем можно спасти первую триаду Гегеля от нападок Тренделенбурга и других критиков.

Надо упомянуть также об Эдуарде Гартмане, который нападает на первую триаду Гегеля, указывая на то, что Гегель нарушает самое элементарное логическое правило. Гегель доказывает тождество бытия и ничто, строя *вторую* фигуру силлогизма, а она никогда не может дать положительных, а только *отрицательные* выводы. Пример Гартмана: гуси имеют две ноги, я имею две ноги; логика запрещает вывод – я являюсь гусем, но именно так, по Гартману, рассуждает Гегель. Бытие – нечто пустое, бессодержательное, неопределенное, ничто – нечто пустое, бессодержательное, неопределенное (средний термин здесь занимает место сказуемого и в первой и во второй посылке). Следовательно, бытие равно ничто.

Важно отметить также возражение Фейербаха, направленное против попытки Гегеля исходить из абстрактного бытия.

Отправным пунктом для познания человека является природа, постигаемая прежде всего чувственно. Бытие – это природа, и здесь нельзя найти, по мнению Фейербаха, никакого ничто.

Вводя ничто, Гегель тем самым думает услужить христианству, ибо и в христианстве бог создает мир из ничто.

Ничто, по Фейербаху, вообще оказывается немыслимым понятием, ничто нет.

Несмотря на всю искусственность построения первой триады *«Логики»* Гегеля, следует отметить все же здоровое ядро, заключающееся в диалектической дедукции понятия становления; *«...остроумно и умно!* – говорит Ленин. – *Понятия, обычно кажущиеся мертвыми, Гегель анализирует и показывает, что в них есть движение. Конечный? Значит, двигающийся к концу! Нечто? – Значит, не то, что другое. Бытие вообще? – Значит, такая неопределенность, что бытие = небытию»*[1]).

В другом месте Ленин пишет[2], что бытие и ничто, как исчезающие друг в друге моменты (поскольку здесь выступают переходы, тождество противоположностей), являются прекрасным определением диалектики.

Основная мысль Гегеля – в трактовке категорий бытия и ничто заключается в том, что нужно исходить не только из бытия и ничто – он неоднократно подчеркивает их чисто абстрактный характер; следует брать за исходный пункт *становление.*

Гегель в «Большой логике» предлагает анализировать понятие «*начала*». В понятии начала обнаруживаются момент бытия и момент ничто.

Категории – бытие, ничто, становление, намеченные в «Логике» Гегеля, вместе с тем представляют также известные *ступени развития историко-философской мысли.*

Чистое бытие утверждали элеаты; буддисты выдвигали ничто. Впрочем, в античной философии уже Платон и Аристотель показали, что пустое, неопределенное бытие Парменида превращается в свою противоположность, в ничто (у Платона – в особенности в диалогах *«Софист»* и *«Парменид»*, у Аристотеля – в *«Физике»*, в первой

[1] IX Ленинский сборник, стр. 52.
[2] См. XII Ленинский сборник, стр. 216. Изд. 1931

книге).

По Гегелю, становление выражает сущность философии Гераклита. Всю философию Гераклита Гегель сводит к этой абстрактной категории, совершенно не говоря о том, что же становится; становится живой огонь, закономерно загорающийся, закономерно погасающий. Об этом Гегель умалчивает, считая, что огонь – просто символ для выражения основной логической категории Гераклита.

В становлении обнаруживаются *два момента*: переход от бытия в ничто – *уничтожение*, и переход от ничто в бытие – *возникновение*. Категория становления должна быть понята как взаимное *превращение* этих моментов друг в друга: бытия в ничто и обратно – ничто в бытие. Указывая на дальнейший переход категории становления в категорию наличного бытия, Гегель вынужден ограничиться образом огня, который пожирает самого себя. По Гегелю, выходит так, что в результате становления (как бы погасания огня), в силу обнаруженного в этом процессе внутреннего противоречия должна стать нечто. *Ставшее и есть наличное бытие*.

Немецкий термин *«Dasein»* переводится различно. Дебольский перевел его очень неудачно – как существование, ибо этот термин лучше сохранить для понятия *«Existenz»*, выступающего уже как категория сущности. Ленин предлагает несколько переводов этого понятия: определенное бытие, качественное бытие, наличное бытие. Есть еще довольно забавный перевод Владимира Соловьева *«тубытие»* (тут-бытие). В одном из переводов имеется также термин «актуальное бытие». Теперь у нас принято переводить *«Dasein»* наличным бытием.

Наличное бытие представляет как бы *вторую* ступень, основную в развитии качества; именно здесь качество выступает впервые.

Наличное бытие выступает прежде всего как то, в чем соединяются момент бытия и момент ничто. Однако небытие приобретает здесь характер *отрицания*, причем бытие выступает в наличном бытии более отчетливо, чем ничто. В отличие от чистого бытия наличное бытие есть *определенное* бытие. Определенность наличного бытия выражается в том, что оно, это бытие, имеет *качество*, точнее говоря, оно есть качество, ибо качество, по Гегелю, есть такого рода определенность, которая *неразрывно связана* с бытием. Лишь про вещь можно сказать, что она имеет свойства, про бытие нельзя говорить, что оно *имеет* качество.

Необходимо предупредить, что когда говорят о качестве или о качествах у Гегеля, то надо разуметь самые *простые* характеристики. Здесь еще нет даже понятия вещи, здесь речь идет только (если говорить о субъективной стороне) о впечатлениях человека. Зеленое, красное, твердое, жесткое – вот качества. Это как бы пятна, которые выступают на фоне самого бытия, красочные пятна, простейшие элементарные черты, где еще не выступают более сложные логические категории.

Уже тут есть различие в понимании качества в диалектическом материализме и у Гегеля. Ибо под качеством мы разумеем основную структуру вещи, основную ее форму, характеризующуюся определенными закономерностями.

Поскольку наличное бытие есть качество и, следовательно, является определенным, то здесь, в наличном бытии, выступает уже *целый ряд наличных бытий, налично сущих*.

Понятие определенности, по Гегелю, связано с понятием *отрицания*. Если мы сказали – зеленое, то мы тем самым сказали: не красное, не фиолетовое, не желтое, не мягкое, не жесткое и т. п.

Так появляется множество качеств, множество наличных бытий, имеющих при этом свою *внутреннюю* характеристику. Эта внутренняя характеристика Гегелем называется «*в-себе-бытием*».

Зеленое есть именно зеленое (в-себе-бытие), а не красное, однако зеленое

потому является зеленым, что оно, *исключая* красное и все остальное, тем самым *связывается* со всем остальным. Это означает, что в каждом наличном бытии, – а Гегель дальше характеризует его как *нечто*, – выступают *два момента*: 1) момент в-себе-бытия (*An sich Sein*) и 2) момент бытия для другого (*Sein fur ein Anderes*), поскольку это бытие, нечто существует, лишь раскрываясь в отношениях к другим нечто.

В-себе-бытие есть только пустая абстракция, если оно взято вне отношения.

Ленин подчеркивает:

«Это очень глубоко: вещь в себе и ее превращение в вещь для других (ср. Энгельс). Вещь-в-себе вообще есть пустая, безжизненная абстракция. В жизни в движении все и вся бывает как «в себе», так и «для других» в отношении к другому, превращаясь из одного состояния в другое»[1].

Основными категориями этого отдела наличного бытия являются категории *нечто* и *другого*.

Основной замысел Гегеля – показать, что не только имеется нечто и другое, а что нечто *есть* другое. Гегель находит переход к этому утверждению, анализируя нечто. Поскольку нечто обладает определенностью, представляя из себя качество, поскольку оно исключает все остальное, оно, это нечто, *ограничивается* (в свою очередь ограничивая все остальное). Ведь и все остальное также исключает из самого себя это определенное нечто. Поэтому нечто должно быть охарактеризовано прежде всего как *конечное, имеющее границу, ограниченное*. Граница эта должна быть понята как граница *качественная*, граница, которая проникает всю сущность нечто. Не на краях эта граница выступает, а целиком *пронизывает* собой все нечто. Такой качественной границей, например, является «быть лесом», в отличие от «быть лугом».

Итак, нечто может быть понято через свою границу. Граница же, однако, и в обыденном, в количественном, если так можно выразиться, понимании есть не только то, что разграничивает вещи, но также и то, что их *связывает*. Это есть то, в чем вещи сходятся, что является по отношению к ним *общим* (так «теперь», разграничивая, связывает прошедшее и будущее).

Поскольку же здесь граница распространяется на все бытие нечто, то само это нечто может быть понято лишь в своем переходе через границу, ибо граница эта является чем-то общим не только для нечто, но также и для другого, для его, этого нечто, противоположности.

Можно пояснить эту мысль следующим образом. Возьмем нечто – А. А может быть понято, лишь поскольку оно не есть В. Но В может быть определено, лишь поскольку оно не есть С, Д и т. д. Нечто определяется через другое, это другое, в свою очередь, через второе другое и т. д.

Гегель с особой силой подчеркивает здесь ту мысль, что ограничение по отношению к нечто не следует понимать в смысле внешнего только ограничения; напротив, граница является *имманентной*, внутренней границей нечто, именно тем, что толкает его выйти за пределы (эту подвижную границу и следует назвать *пределом* – Schranke).

Это можно понять также и из того определения нечто, что его в-себе-бытие, его внутренняя, так сказать, самостоятельность, то, что оно не только ограничивается, а *ограничивает* – его активность, заключающаяся в утверждении себя, – все это возможно лишь при исключении другого и, стало быть, требует этого другого для своего понимания и определения, более того, для своего бытия.

Обнаруживается бесконечный прогресс. Этот прогресс есть пока еще *дурной*

---

[1] IX Ленинский сборник, стр. 49

бесконечный прогресс в том смысле, что, выходя за пределы нечто, мы получаем другое, но другое является также конечным, и за его пределы мы выходим и встречаемся опять-таки с конечным, и так без конца.

Тем не менее и в дурном бесконечном прогрессе сказывается чрезвычайно важная мысль, утверждаемая Гегелем, а именно: *единство бесконечности и конечности*. В самом конечном, уже в его понятии лежит момент бесконечности (в особенности потому, что это конечное не только ограничивается, но ограничивает).

Ленин, комментируя Гегеля, отмечает, что тут нужно обратить внимание на бесконечность материи вглубь, «*...применить к атомам versus* (т.е. в отношении. – **Б. Ч.**) *электроны*»[1].

Основная мысль Гегеля заключается в утверждении единства противоположностей – конечного и бесконечного. Если бы бесконечность была взята в отрыве от конечного, то тем самым она перестала бы быть бесконечностью, ограничиваясь через противопоставление противоположного ей конечного.

С другой стороны, – это следует отметить, – Гегель возражает против дурной бесконечности. Здесь явно выражены его ангиромантические черты. Тут есть связь Гегеля с античностью, которая (как правило) ставила предел, определенность выше, чем бесконечность, неопределенность. Против дурной бесконечностиполемизировал уже Аристотель в своей «Физике», подчеркивая, что именно бесконечное не есть завершенное, что оно может быть выражено только в становлении. Бесконечное, говорит Стагирит, есть «не то, вне чего уже ничего нет, а то, вне чего нечто постоянно есть».

Дурная бесконечность – это бесконечность ряда, бесконечность утомительная, повторяющаяся бесконечность конечных.

Когда Гегель устанавливает бесконечный прогресс, то это как бы предзнаменование *перехода* к другой, новой *труппе* категорий. Причем он достигает этого путем перегиба (если так можно сказать) прямой линии в кривую. Нужно прекратить бесконечный поток нечто, надо получить вместо дурной бесконечности бесконечность истинную. Как же этого добиться? А определяется через В, В определяется через С, С определяется через Д и т. д., до бесконечности. Мы ищем *определения* для А и *не в состоянии его найти*, поскольку процесс самого определения уходит в *бесконечность*.

Следует, однако, обратить внимание, что для определения А, пожалуй, не надо уходить в бесконечность. Что такое А? А есть *нечто*. Что такое В? В есть *нечто*. Что это означает? Нечто стало быть, переходит в нечто, *нечто переходит в самого себя*; иначе можно сказать, что А определяется через В, В определяется через А, но, поскольку то и другое суть нечто, – получается истинная бесконечность, ибо нечто определяется через нечто (через самого себя).

Основная характеристика истинной бесконечности, по Гегелю, заключается в моменте *самоопределения, самодетерминации*.

Третий раздел качества – категория *для-себя-бытия*. Другое исчезло, осталось лишь *одно*. Для-себя-бытие есть одно, другого нет. Если искать опосредствования, то оно найдется не в другом, а лишь в одном, ибо для-себя-бытие и выступает в этой характеристике одного.

«*Идеализация*, – говорит Гегель, – *для-себя-бытия как целокупности так впервые превращается в реальность и именно в самую прочную и абстрактную как одно*». Ленин, комментируя, пишет:

«*Темна вода...*»[2].

---

[1] IX Ленинский сборник, стр. 56.

[2] IX Ленинский сборник, стр. 58. (Перевод немецкого текста в сборниках и соответственно в «Философских

Не совсем понятно, почему для-себя-бытие является категорией *идеальности*, в то время как категории нечто и другого – категории *реальности*. Может быть, потому она идеальность, что в категории для-себя-бытия впервые уже выражен, по мнению Гегеля, в намеке, характер *самосознания*. Ибо в самосознании Я направляется на Я, субъект направляется на объект, но объект этот является тем же субъектом. Я, познавая самого себя, остается *при себе*. Здесь проводится Гегелем идеалистическая мысль, что самосознание ничем другим не определяется, ибо, по Гегелю, вообще в основе объекта лежит дух, понятие, та же духовная сущность, что и в основе субъекта. Тем не менее (в материалистической переработке) мысль о превращении идеального в реальное (поскольку для-себя-бытие снова превращается в реальность), – говорит Ленин, – «*...глубока: очень важна для истории. Но и в личной жизни человека видно, что тут много правды. Против вульгарного материализма. NB. Различие идеального от материального тоже не безусловно, не чрезмерно*»[1].

Что такое для-себя-бытие? Какие категории историко-философской мысли могут помочь нам его уяснить? Когда мы наталкивались на нечто и другое и видели, что нечто может быть понято в другом и через другое, то там лучше всего было вспомнить определение модуса у Спинозы, ибо модус есть *id quod in alio est, per quod etiam concipitur* (то, что *есть в другом и постигается через другое*).

Историко-философской иллюстрацией категорий для-себя-бытия являются монады Лейбница. Каждая монада – это *miroir vivant de l'univers* (живое зеркало вселенной) – не имеет «окон, в которые что-либо может войти или выйти». Монада – замкнутое в-себе-бытие, которое самопроизвольно развивает из себя мир представлений.

С другой стороны, иллюстрацией для-себя-бытия является атом Демокрита. Каждый атом своего бытия не нуждается ни в чем другом. Он довлеет себе. Всякого рода соединение атома с другими атомами не влияет на его неизменную и вечную природу. Он – один и тот же, в каких бы комбинациях он ни выступал.

Гегель далее говорит о том, что для-себя-бытие, единое *отрицательно* относится к самому себе, *отталкивается* от самого себя. Это отталкивание единого порождает *множество*.

Гегель дедуцирует множество из единого. Но, с другой стороны, множество оказывается множеством единых.

Так возникают новые категории: *отталкивания* (порождения множества) и *притяжения* (поскольку множество есть множество тождественных единых).

Ленин подчеркивает искусственность этой категории для-себя-бытия, по-видимому, нужную Гегелю для перехода к количеству.

Некоторой иллюстрацией к тому, как единое порождает многое, является, пожалуй, живая клетка. Она в своем процессе раздваивается; из одной клетки поручается много клеток путем самоотталкивания. Но самая дедукция Гегеля, в силу которой множество получается из единства, кажется весьма искусственной.

Единственно правильная диалектическая мысль, конечно, заключается туг в том, что единое и многое – это действительно связанные между собой противоположности. Верно, что множество есть множество единств; понятие множества предполагает единство, но и *обратно* – единство предполагает множество.

Введение Гегелем категорий притяжения и отталкивания в группу категорий качества вызвало возражение со стороны Куно Фишера: они слишком-де конкретны – физичны, если учесть, что тут мы должны иметь дело лишь с первыми абстракциями мысли. С точки зрения имманентной, критик Куно Фишер прав. Но важно, что Гегель,

---

тетрадях» содержит грубые ошибки; ввиду этого я был вынужден иногда давать свой перевод. — Б. Ч.).

[1] IX Ленинский сборник, стр. 59

несмотря на всю мистичность своей дедукции, правильно «угадал» единство притяжения и отталкивания, которые выступали уже у Канта как основные категории, характеризующие материю.

Энгельс отмечает заслугу Гегеля в этом вопросе.

«Превращение притяжения в отталкивание, и обратно, у Гегеля, – говорит Энгельс, – *мистично, но по существу он предвосхитил в этом пункте позднейшие естественнонаучные открытия... Гегель гениален даже в том, что он выводит притяжение, как вторичный момент, из отталкивания, как первичного...»*[1].

Есть также известный диалектический смысл и в гегелевском учении об истинной и дурной бесконечности. Энгельс, материалистически перерабатывая Гегеля, замечает, что истинная бесконечность представляет *заполненное* пространство и время – природу и историю. Эта истинная бесконечность «*...заключает в себе,* – пишет Энгельс, – *бесконечность пространства и времени – дурную бесконечность – только как снятый, хотя и существенный, но не преобладающий момент*»[2]. Гегель потому не мог правильно разрешить этот вопрос, что в его системе было исключено всякое развитие для природы, а признавая бесконечный процесс развития духа, он «фантастическим: образом» полагает ему, конец.

Основной замысел диалектики категорий качества заключается в том, чтобы перевести это понятие в понятие количества. *Качество превращается в количество*. Наоборот, основной смысл диалектики количества устанавливается у Гегеля в постепенном его *обогащении качественными* моментами. Количество должно перейти в качество.

Количество, в отличие от качества, есть *равнодушная определенность* бытия, *безразличная* по отношению к нему характеристика. Бытие остается таким же самым, увеличивается ли оно или уменьшается.

Гегель находит, что есть смысл в обычном определении величины, даваемом в математике: величина есть то, что может увеличиваться или уменьшаться. В этом определении есть, правда, некоторая формальная неправильность, ибо *величина* определяется здесь как то, что может *увеличиваться*, т.е. получается тавтология. Но основная мысль категории количества в этой дефиниции схвачена. В понятии количества лежит тенденция к переступанию через границы, выходу за свои собственные пределы – «беспокойство» (*Unruhe*), обусловленное отсутствием тесной связи с бытием.

Категория количества выступает сначала как чистое количество (квантитег), *неопределенное* количество, которое должно потом развиваться в *определенное* количество (квантум).

Примерами чистого количества, по Гегелю, как бы воплощениями указанной категории, являются пространство и время. Конечно, все эти категории Гегель взял из действительного мира. Но, по замыслу Гегеля, пространство и время, как и все на свете, должны возникнуть в результате конкретизации логических положений.

Главная мысль Гегеля, утверждаемая им в учении о чистом, неопределенном количестве, это *единство непрерывности и прерывности*. Дискретность, т.е. прерывность и непрерывность, выступают в качестве *моментов* данной категории. Энгельс считает решение Гегеля по существу *правильным*, хотя он и не удовлетворен *способом* решения. «*Гегель,* – говорит Энгельс, – *очень легко справляется с этим вопросом о делимости, говоря, что материя – и то и другое, и делима и непрерывна, и в то же время ни то, ни другое, что вовсе не является ответом... но что теперь*

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 396.
[2] Там же, стр. 400,

почти доказано»[1]. Ленин, определяя движение (оно есть сущность времени и пространства), подчеркивает: *«Два основных понятия выражают эту сущность: (бесконечная) непрерывность (Kontinuitat) и «пунктуальность» (= отрицание непрерывности, прерывность). Движение есть единство непрерывности (времени и пространства) и прерывности (времени и пространства)»*[2].

Однако в чистом количестве первоначально более четко выражен, «положен» момент *непрерывности*. Почему? Ведь понятие чистого количества получилось в результате движения категории для-себя-бытия, там обнаружилось отталкивание и притяжение: отталкивание именно есть то, что дает прерывность, притяжение – непрерывность. Категория чистого качества как бы подхватывает последний момент, который раскрылся в диалектическом развитии единого и многого, – притяжение; стало быть, и в чистом количестве выступает сначала непрерывность. Пространство и время – прежде всего непрерывные величины; в них, однако, потенциально дана, заложена *возможность прерывности*. И когда эта возможность актуализируется, осуществляется, мы получаем уже определенное количество, определенную величину, квантум.

В самом деле, стоит только как бы вырезать из пространства некоторую величину, как возникает *ограниченная величина*. А установление данной величины влечет за собой установление также ряда других величин, с которыми величина эта находится в соседстве.

Где здесь прежде всего проявляется прерывность? Если мы возьмем линию А————В, то прерывность выступает на концах А и В. Но всегда можно поставить внутри линии точку С, т.е. прервать непрерывную линию.

Понятие определенной величины развивается через дальнейшее развертывание момента прерывности. Вполне четкое выражение прерывность приобретает в понятии числа. Любое число, например 5, ясно указывает на момент прерывности, ибо здесь мы имеем прежде всего 5 единиц – прерывные единицы: 1.1.1.1.1. В числе налицо также и момент непрерывности, сказывающийся в том, что здесь (в числе 5) не просто имеется множество, но это множество *объединено*. Мы получаем пять как некоторое единство пяти единиц (пятичность).

Что имеется в числе? Прерывность и непрерывность. *Прерывность* выражена именно в *Anzahl*, сумме этих единиц, а *непрерывность* – в единстве, поскольку 5 единиц синтезируются в пяти.

Возникает вопрос: одни и те же или не одни и те же единицы внутри или вне пяти? Если я отниму единицу от пяти, то изменится ли по своему существу эта единица, входившая ранее в состав пяти, а теперь оттуда выключенная? Она остается совершенно одной и той же. Все единицы абсолютно одинаковы. Если даже взять конкретные единицы (вещи), то и тут для образования числа должно отвлечься от их качественных определений, индивидуальных характеристик. Например, для того, чтобы складывать предметы, следует не принимать во внимание то, чем эти предметы друг от друга отличаются. Надо свести их к тождеству, к общему понятию. Вы не можете складывать 5 коров и 5 ламп и сказать, что у вас 10. Вы имеете право сказать, что у вас 10 предметов, т.е. вы опускаете то, чем корова отличается от лампы.

Гегель поэтому говорит, что *единицы равнодушны к границе* (т.е. остаются) внутри и вне теми же, а граница неравнодушна к единицам (т.е., например, 5 будет изменено, если вы отнимете единицу: получится 4).

Что еще важно тут отметить? Как в линии прерывность отчетливо выступает на

---

[1] К.Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 408-409.
[2] XII Ленинский сборник, стр. 190.

концах А————В, в числе прерывность выступает внутри, а на концах еще не подчеркнута. Это означает, что число 5 не может удержаться в своих пределах; вы можете складывать единицу за единицей: 5 + 1 получится 6, потом 7, 8, 9 и т. д.

Так в понятии количества выявляется новый момент, который Гегель называет *экстенсивностью* (т.е. протяженностью). Число все время «протягивается» через определенное количество единиц.

Если в чистом количестве основными категориями являются прерывность и непрерывность, то для определенного количества (в «*Большой логике*») основными категориями выступают категории *экстенсивности* (протяженности) и *интенсивности* (напряженности).

Следует отметить у Гегеля некоторое колебание в вопросе о *соотношении* экстенсивности и интенсивности. Иногда он рассматривает их как равноценные. Он подчеркивает, что они неразрывно между собой связаны, что экстенсивность выражается в интенсивности и наоборот.

Но в «*Малой логике*» проводится иная мысль, что момент интенсивности является *ведущим вперед*.

И в самом деле, третий раздел учения о количестве есть учение о степени, где и говорится об интенсивности.

Чем же отличается интенсивность от экстенсивности? В понятии интенсивности множество как бы *снимается*, снова выступает четко момент непрерывности, *единства*. Интенсивная величина дается сразу как *целое*, например, ощущение давления на наше тело. Здесь мы имеем дело с интенсивными величинами. Когда речь идет об интенсивности, мы говорим уже о *степени*. Степень выражена в порядковом ряде чисел: первый, второй, третий, четвертый, пятый и т. д.

«В степени понятие определенного количества положено. Она есть величина, безразличная для себя и простая, так что ту определенность, которая делает ее определенным количеством, она находит всецело вне себя, в других величинах. В этом противоречии, в том, что для-себя-сущая безразличная граница есть абсолютно внешнее, положен бесконечный количественный прогресс...»[1].

На первый взгляд эти строки из «*Малой логики*» – абракадабра. Но на деле (если иметь в виду порядковый ряд чисел) все станет ясным.

Что такое пятый? Пятый это есть, конечно, само по себе (для себя) существующее определение. Но, с другой стороны, пятый есть как раз граница между четвертым и шестым. Значит, понятие «пятый» имеет свою границу «вне себя», т.е. в четвертом и в шестом – предыдущем и последующем. Свою определенность как пятого оно черпает из того, что оно следует за четвертым и за ним идет шестое. Это означает, что, с одной стороны, оно – безразличная, равнодушная граница, а с другой – нечто абсолютно внешнее, т.е. обладает характеристикой вне самого себя. Если же теперь взять понятие «шестой», то шестое, в свою очередь, – граница между пятым и седьмым, т.е. опять-таки имеет свою определенность вне себя, в пятом и седьмом. Значит, если пожелать определить, что такое восьмое, то надо сказать девятое и т д. И здесь возникает или, как говорит Гегель, *полагается бесконечный количественный прогресс*.

Как же остановить бесконечный количественный прогресс, как преодолеть дурную бесконечность, которая здесь выступила так же, как в качестве, но еще более отчетливо, потому что количество есть равнодушная по отношению к бытию граница?

Гегель вводит новое понятие, именно понятие *количественного отношения*.

В «Большой логике» Гегель устанавливает несколько типов, вернее, ступеней в развитии количественного отношения. Количественное отношение выступает сначала в

---

[1] Гегель. Соч., т. I, стр. 178—179. Изд. 1929.

таком виде: 2 есть отношение 8 к 4. Здесь 2 уже не представляет собой просто две единицы; весь смысл этих двух заключается в том, что 2 является экспонентом (показателем) *отношения* 8:4. Если мы скажем, что 2 есть также показатель 16:8, то увидим, что здесь 2 не изменяется, а остается тождественным; оно получило некоторую определенность, как будто бесконечно переливающийся ряд чисел тут остановился. Но по другую сторону этого равенства бесконечность все же остается. Ибо, что такое 2? Два есть отношение 4:2, 16:8, 32:16 и т.д.

Однако можно еще больше сковать число, перейдя к следующему виду количественного отношения. Например, 32=16×2. Теперь 32 есть выражение отношения двух чисел: 16 и 2. Вы в состоянии варьировать множители, чтобы получить все те же 32. Например, 8 и 4. Однако число вариаций будет ограничено, заключено в пределы (32).

Третий тип количественного отношения получится, когда берется отношение степени. Чему равняется 16? 16=4×4, т.е. 4^2, т.е. оказывается, что здесь множители одинаковы, тут налицо отношение квадрата. Вот это отношение степени и расценивается Гегелем, как условие перехода количества в качество. Почему? Это, по правде сказать, неизвестно: «*темна вода*».

В чем здесь разумный смысл учения Гегеля о количестве? Энгельс неоднократно подчеркивает, что *число*, любое количество полно *качественных определений*. Нуль, например, есть граница между положительными и отрицательными числами. Есть поэтому «рациональное зерно» в этих дедукциях количества. Но все же Гегелю не удалось показать, что количество перешло здесь в качество (как и раньше, что качество перешло в количество).

На самом деле это достигается лишь в *мере*. Как остановить поток количественных изменений? Лишь тогда, когда мы свяжем количество с определенным качеством.

Еще несколько замечаний. Пифагор первый из философов выдвинул количественную точку зрения на вещи, впервые выразил философию количества, он раньше всех сказал, что сущностью всех вещей является число («небо есть гармония и число»).

Весьма интересен ряд страниц Гегеля, где он подвергает критике *односторонний количественный* анализ, указывая, что количественные определения далеко не всегда могут ухватить всю сложную многогранную действительность; чем выше формы действительности, тем более неуместным оказывается количественный подход.

Основной недостаток всего этого учения о переходе качества в количество и обратно заключается в том, что Гегель оперирует с «чистыми» понятиями, в то время как количество и качество, прежде всего, являются *определенностями* предметов. Нет вещей, которые не имели бы определенного количества и определенного качества. Как будто и сам Гегель к этому мнению приходит, поскольку он вводит такую конкретную категорию, объединяющую качество и количество, как мера. Но все же в мере еще нет речи о реальных вещах. Все меры суть не что иное, как единство абстрактных количеств и качеств.

Что такое мера? *Мера есть качественное количество*. Прежде всего, мера выступает как непосредственное количество, с которым связано наличное бытие или качество.

В *«Малой логике»* разбор категорий меры очень упрощен сравнительно с *«Большой логикой»*.

Коротко говоря, категории меры в «Малой логике» развиваются следующим образом. Мера есть единство количества и качества. Количество выступает здесь еще непосредственно, в своей первоначальной природе, как равнодушная к бытию

определенность. Это означает, что происходит количественное изменение, так, что оно *не затрагивает* качества. Но все же это количественное изменение в мере *сковано* определенными границами, именно границами качества.

Гегель в «*Энциклопедии*» разбирает *мегарские софизмы*: каким образом человек станет лысым, если вырывать по одному волоску; знаменитый «сорит», когда возникает куча, если прибавлять по одному зернышку или по одному камешку.

Мера есть единство определенного количества и определенного качества. Оказывается, что качество стоит *в зависимости* от количества, ибо изменение количественное не затрагивает сути вещи лишь до определенного предела, который и называется *скачком*. Если же мера переполняется, если качество в силу количественного изменения устраняется, то возникает *безмерность*. Эта безмерность, однако, при внимательном анализе предстает как *новая мера*, ибо вместо одной меры, т.е. одного соотношения количества и качества, возникает другое соотношение количества и качества. Эта вторая мера, в свою очередь, может быть нарушена, и появляется третья мера; так получится *бесконечный прогресс меры*, дурная бесконечность мер.

Как преодолеть эту дурную бесконечность? Очень просто: опять-таки по тому же рецепту, что и раньше. Мера в силу количественного изменения отменена. Но что возникает? Мера же. Это значит, что *мера перешла* в меру, т.е. *мера перешла в себя*, т.е. мера опосредствуется, определяется сама собой. Так получается не дурная бесконечность, а бесконечность истинная.

Гегель здесь просто берет понятие меры как меры. Если мера отменялась, возникала, правда, *новая* мера, но это все же означает, что *мера* перешла в *меру*.

Здесь намечается еще одна очень важная категория – категория узловых отношений, «узловая линия» (*Knotenlinie*) мер, «линия перерывов» (*Abrechungslinie*). Именно изменения качества и представляют собой *скачки*, константные точки физики – своеобразные «узлы».

В «*Большой логике*» Гегель более четко говорит о переходе от категории меры к категориям сущности. Дело в том, что мера уже «*an sich*» – *в себе* является сущностью. В себе – это значит потенциально. Все дальнейшее развитие должно *положить*, раскрыть то, что в скрытом виде было заложено в понятии меры. В «*Большой логике*» Гегель вводит понятие *субстрата изменений*. Для того чтобы могло происходить изменение, надо предположить наличие чего-то *пребывающего*. Скажем, лед переходит в жидкое состояние, вода – в пар. Но из одного состояния в другое переходило ведь нечто, переходило *определенное вещество*. Если бы мы имели ни с чем не связанные, абсолютно дискретные моменты А, В и С, то никакого изменения не получилось бы. Нечто пребывающее должно облекаться в разнообразные формы, оно – в тех или иных метаморфозах. Яйцо, гусеница, куколка, бабочка – разные состояния, но разные состояния *одного и того же организма*. Если бы не было никакой связи между куколкой и бабочкой и именно из куколки не возникала бы бабочка, то не было бы никакого *развития*. Значит, развитие необходимо предполагает наличие чего-то пребывающего, т.е. субстрата. Как должен рассматриваться этот субстрат? Как будто субстрат относится равнодушно к тем формам, в которые он облекается, он остается одним и тем же вопреки их пестрой игре.

Но Гегель утверждает, что на самом деле субстрат существует только в них, в этих формах. С другой стороны, формы предполагают свой субстрат. Формы есть формы самого субстрата. Поэтому нельзя сказать, что субстрат только пребывает, он вместе с тем изменяется, поскольку формы этого субстрата суть собственное его обнаружение.

Вот этот субстрат и выступает в «*Большой логике*» как сущность, а обнаружение

его есть видимость. Субстрат есть основа всех изменений, сама же основа – сущность – светится (*scheint*) в видимости; видимость же есть момент самой сущности.

В «*Большой логике*» категории меры развиты гораздо более сложно.

Можно, пожалуй, так изобразить ход мысли Гегеля в «*Большой логике*»:

1) Сначала мера берется по преимуществу с ее *количественной* стороны. Таким образом, количество определяет качество.
2) Затем Гегель показывает, что само изменение количества не порождает, по сути дела, качества, а лишь влияет на качество, вместе с тем *предполагая* его, ибо всякого рода *количественное изменение развивается на основе некоторого качества*. Качество для Гегеля является первичным по отношению к количеству (в генезисе меры качество предшествовало количеству). Это чрезвычайно важная мысль. Здесь лежит ключ к ответу на вопрос – «*где найти примеры перехода количества в качество*»? Если речь идет, предположим, о лесе, то лес есть некоторая «мера»; должно быть определенное число деревьев, чтобы составить лес. Если нет некоторого количества деревьев, то леса не будет. Три сосны – еще не лес. Но ведь должны быть налицо *деревья*; это первое условие, когда можно говорить о мере, и есть, прежде всего, качество.
3) Затем Гегель переходит к *реальной* мере, где моменты качества и количества выступают как бы *равномерно*. Реальная мера – синтез меры количественной и меры качественной. Но тут у Гегеля примешивается еще чрезвычайно сложный ряд мыслей (в «*Малой логике*» он исчез).

В «*Большой логике*» Гегель говорит не только о процессе мер, развертывающемся в каком-нибудь *одном* предмете (например, об агрегатных состояниях воды и в связи с этим об узловых линиях), а об отношении самих вещей, рассматриваемых как своеобразные меры. Ведь каждая вещь представляет собой определенное сочетание количества и качества, т.е. является мерой. Будучи мерой, она находится в отношении к другой вещи, к другим вещам – *к другим мерам*. Так образуется *целая система* мер, действующих друг на друга.

Так, например, тела, находящиеся в определенной среде (а она имеет температуру), подвергаются воздействию со стороны этой среды. Но рост температуры этих тел совершается непропорционально увеличению температуры среды, поскольку они обладают специфическими качествами. Температура человеческого тела не может достигать тех размеров, которых достигает температура воздуха. Но среда может рассматриваться, в свою очередь, тоже как определенная мера.

Большая часть категорий меры в «Большой логике» посвящена анализу не столько одного процесса, совершающегося где-либо в в чем-либо (в одном предмете), а мерных отношений, отношений одной вещи к другим вещам. Так, в учении о мере уже ставится проблема химического сродства.

По Гегелю, категория меры имела большое значение в истории философии. Он упоминает об индусской философии. Можно сослаться на греков, на Протагора, который назвал *человека мерой всех вещей существующих*, что (как) они существуют, и не существующих, что (как) они не существуют. Все вещи, весь мир составляет систему мер, и определяющую роль в ней играет, по Протагору, человек. Мера – вообще доминирующая категория в греческой этике. Демокрит говорит: «*Прекрасна надлежащая мера во всем. Излишек и недостаток мне не нравится*». Для Аристотеля добродетель лежит как раз *в середине* между пороками. Стагирит считает, что мужество есть нечто среднее между безрассудной отвагой и трусостью, щедрость – середина между расточительностью и скупостью. Аристотель учил, что чрезмерное наслаждение переходит в страдание. И уже один из первых семи греческих мудрецов провозгласил:

«*meden agan*» – ничего слишком. Есть и латинское изречение «*Est modus in rebus*» – есть (должна быть) мера в *вещах*.

Латинское слово модус имеет в числе своих значений и смысл меры. Если читать ленинский конспект к «Науке логики» (IX Ленинский сборник, стр. 71) отдел «Мера», то наталкиваешься на категорию *модальности*. Теперь будет яснее: слово модус означает не только образ, способ и т.д., но и меру.

Гегель приводит множество примеров перехода количества в качество. Большей частью они касаются природы, но иногда Гегель берет их из общественной жизни. В «Философии истории» Гегель говорит о «хитрости разума». Он подчеркивает, что «*хитрость понятия*» подкрадывается к вещам с незаметной стороны, т.е. со стороны количественных изменений. Незаметно для себя, скажем, человек тратит свои деньги, но потом обнаруживает внезапно, что у него не осталось ни копейки.

Великолепная иллюстрация закона перехода количества в качество дается Гегелем в «Феноменологи духа». Гегель, имея в виду главным образом урок французской буржуазной революции 1789 г., пишет: «*Как у ребенка после долгого тихого питания первый вздох воздуха прерывает указанную постепенность только увеличивающегося продвижения вперед, – качественный прыжок – и теперь ребенок родился, так медленно и тихо созревает себя созидающий дух, идя навстречу новой форме, разрушает частицу здания своего предшествующего мира; его шатание проявляется лишь в отдельных симптомах: легкомыслие, как и скука, врывающиеся в настоящее, неопределенное предчувствие неведомого – вот провозвестники, что Готовится нечто иное. Это постепенное распадение, не нарушавшее физиономию целого, прерывается восходом, который, словно молния, сразу устанавливает строй нового мира*» (перевод мой. – **Б. Ч.**)[1].

Громадное значение категории меры (как единства качества и количества), где показана связь этих двух моментов, несомненно; закон перехода количества в качество и обратно в материалистической его переработке является *теоретической основой* революции. Товарищ Сталин говорит: «*Если переход медленных количественных изменений в быстрые и внезапные качественные изменения составляет закон развития, то ясно, что революционные перевороты, совершаемые угнетенными классами, представляют совершенно естественное и неизбежное явление...*

Значит, чтобы не ошибиться в политике, надо быть революционером, а не реформистом»[2].

Ленин, читая соответствующие страницы из «*Науки логики*» Гегеля, всюду и везде обращает внимание на скачки. Особенно ценит Ленин гегелевскую критику *Allmaligkeit* («постепеновщины») – теории, которая предполагает, что изменение сводится лишь к увеличению и к уменьшению; она утверждает, что то, что должно возникнуть, уже в микроскопическом виде находится в предшествующем состоянии. Гегель подчеркивает, что количественное изменение связано с «*перерывом постепенности*».

Заслуга Гегеля, при всем его идеализме, в трактовке этих категорий огромна.

[1] Hegel Phanomenologie des Geistes зл. Lasson'a, 1928, s. 15.
[2] Сталин. Вопросы ленинизма, стр. 541. Изд. 11.

II. СУЩНОСТЬ

Сущность – важнейший, по Энгельсу, отдел «*Науки логики*». Здесь четко выражена суть диалектики – учение о раздвоении единого на противоречивые части. Разумеется, Гегель имеет дело с «отвлеченными противоречиями». Энгельс в письме Конраду Шмидту 1 октября 1891 г. пишет про эти противоречия, что «*как только собираешься ухватиться крепко за одну сторону противоречия, так она незаметно превращается в другую*».

Бытие в сущности выступает прежде всего как *видимость, как кажимость* (*Schein*). За пределами кажимости или видимости лежит сущность. Так утверждали некоторые философы. Можно найти эту точку зрения у Парменида, который различал «*мир мнения*» от «*мира истины*». Гегель специально говорит о скептиках, превращающих реальность в видимость. Однако видимость у них не опосредствовалась через сущность. Они включали в кажимость все богатство, все многообразие мира, все оттенки и переливы вещей – все у них оставалось неприкосновенным; но это многообразие вместе с тем объявлялось только иллюзией, а сущность оставалась «по ту сторону» явлений, примерно так же, как и у Канта.

Основная мысль в учении о кажимости Гегеля заключается в том, что бытие, как видимость, так сказать, «ушло» в сущность, исчезло в ней. Видимость есть *ничто*. Всем оказывается сущность. Но это только на первый взгляд, ибо на самом деле сущность не в большей степени реальна, чем видимость.

Нельзя сказать, что сущность есть нечто *существенное*, а видимость – *несущественное*. Гегель указывает, что различение это не выдерживает критики. Существенное может быть лишь тогда, когда имеется несущественное. Если не имеется несущественного, то не может быть и существенного. Значит, для существенного *несущественное существенно*. Тогда несущественное становится существенным, а поскольку существенное зависит от несущественного, оно само несущественно.

Категории сущности выступают у Гегеля в виде рефлектирующихся друг в друга, взаимоотражающихся понятий. В категориях сущности имеется как бы два слоя. Один слой – это *субстрат*, а другой – *поверхность*[1]. Задача Гегеля заключается в том, чтобы *опосредствовать* (и объяснить) поверхность через субстрат, показать, какая связь имеется между субстратом и поверхностью. Субстрат есть внутреннее, поверхность – внешнее. Субстрат – это то, что утверждается, по словам Гегеля, как рефлексия во-внутрь-себя, как соотнесенное с самим собой. Что же касается поверхности, то рефлексия во-вне есть обнаружение субстрата. 33 Надо показать вместе с тем единство рефлексии во-вне и внутри.

Сущность есть некий субстрат, но субстрат этот существует лишь постольку, поскольку он видится, поскольку он кажется. Сама видимость, поэтому есть не только ничто (ничтожность – *Nichtigkeit*), но заключает в себе *момент бытия*. Ленин указывает: «*...несущественное, кажущееся, поверхностное чаще исчезает, не так «плотно» держится, не так «крепко сидит», как «сущность». Например: движение реки – пена сверху и глубокие течения внизу. Но и пена есть выражение сущности!*»[2].

Термин «рефлексия» Гегель употребляет не в субъективном смысле (размышление), а в объективном, как *отражение* самого предмета понятия.

«*Становление в сущности, ее рефлектирующее движение,* – пишет Гегель, –

---

[1] В предложенной здесь терминологии "поверхности" и "субстрата" я следую за Мактаггартом "A Commentary on Hegel’s Logig".

[2] IX Ленинский сборник, стр. 89.

есть поэтому движение от ничто к ничто и тем самым к самому себе».

Ленин отмечает:

«Это остроумно и глубоко. Бывают в природе и жизни движения «к ничему». Только «от ничего», пожалуй, не бывает. От чего-нибудь всегда»[1].

Что это за движение от ничего к ничто? Гегель устанавливает *три* типа рефлексии. Вначале идет «*полагающая*» рефлексия. Видимость есть именно видимость сущности. Если видимость совсем *совпадает* (тождественна) с сущностью, тогда сущность не имеет того, в чем она может отражаться. Если мы охарактеризовали видимость как ничто, то это означает, что сущность также есть ничто. Но поскольку, с другой стороны, сущность все же переходит в видимость, то это означает, что она *от ничто переходит в ничто.*

Второй тип рефлексии, который Гегель называет *внешней*, имеет место тогда, когда видимость совсем *различна* от сущности; тогда имеется возможность рефлексии. Но эта рефлексия (поскольку видимость чужда сущности) носит внешний характер.

Наконец, в третьем типе рефлексии, который Гегель называет *определяющей* рефлексией, имеются как единство, так и различие моментов сущности и видимости. Здесь выступают налицо категории, которые Гегель называет *определениями рефлексии.*

Что это за определения рефлексии? Прежде всего тождество, именно конкретное тождество. Это тождество получается в результате снятия всех категорий бытия. Тождество есть отношение к себе, но такого рода отношение к себе, такого рода единство, которое включает также в себя и момент *различия*. Лучшую иллюстрацию такого конкретного тождества, пожалуй, можно найти в учении о сущности *ионийской* школы. Первые греческие философы искали сущность в материи, как говорит Аристотель, в «виде материи». Они искали пребывающее, то, из чего все возникает и во что все возвращается, будь это воздух, вода, беспредельное, огонь. Все возникает у Гераклита из огня («путь вниз» – «погасание огня») и все возвращается в огонь («путь вверх» – «возгорание огня»). Все вещи суть проявление вечно живого огня, суть его самодиференциация. Все возникает из единого, и все сводится к единому, в нем идентифицируется.

Вот это и есть конкретное тождество, которое должно быть понято как процесс *саморазличения* и *самоотождествления*. Нельзя понимать тождество и различие у Гегеля в качестве статических моментов, это – процессы.

Тождество конкретное Гегель сопоставляет с *абстрактным* тождеством, с тождеством, которое как будто выражает закон мышления: А = А или А есть А.

Гегель, критикуя формальную логику, указывает, что мысль не ведет себя сообразно закону абстрактного тождества. Другим недостатком законов формальней логики является то, что они ни из чего не выведены, что они просто утверждаются, а не доказываются. Больше того, эти законы внутренне противоречат и сами себе и друг другу.

Итак, тождество конкретное включает в себя различие. С другой стороны, различие должно быть понятно так же, как тождество. Тождество *различно* от различия или нет? Одно и то же сказать тождество и различие? Не одно и то же. Это означает, что *в самом понятии тождества*, поскольку оно определяется как *различное* от *различия* (различие о нем высказывается), лежит *момент различия*. А с другой стороны, различие должно быть понято так же, как тождество. *Различие есть различие,* оно себе тождественно. *В самом различии есть момент тождества*. Гегель в этой дедукции категории идет вслед за платоновским «*Парменидом*».

[1] Там же, стр. 95.

Теперь, стало быть, и различие должно быть понято, как включающее в себя момент тождества или, лучше сказать, различение есть процесс, включающий в себя также и процесс отождествления.

Как выступает первоначально различие? Как *разнообразие*. Лучше всего, пожалуй, так переводить слово *Verschiedenheit*. Некоторые переводят его словом разность: все вещи разные. Но что это означает – «разнообразие?». Это означает, что вещи прежде всего тождественны самим себе, это их основная характеристика. Вместе с тем они отличны друг от друга. Однако различие здесь устанавливается на первых порах лишь познающим *субъектом, который сравнивает в*ещи. Различие, таким образом, как будто не лежит во внутренней природе вещей. Последняя состоит в их тождестве самим себе. Разнообразные вещи относятся *равнодушно* друг к другу. Чернильница и верблюд разнятся друг от друга именно потому, что верблюд есть верблюд, а чернильница – чернильница. Между ними нет никакой внутренней связи; «контакт» между этими двумя вещами устанавливается мыслью человека.

Здесь также устанавливается закон: все *вещи различны*, нет на свете тождественных вещей (*principium indiscernibilium*). Этот закон был сформулирован Лейбницем (и еще раньше *стоиками*). Но Гегель указывает, что сам Лейбниц понимал этот закон гораздо глубже, что на самом деле закон этот предполагает не только внешнее различие, но прежде всего *внутреннее различие*, проникающее каждую вещь, – ее саморазличение. Любую вещь, по Лейбницу, нужно рассматривать как такое тождество или такое единство, которое саморазличается (монада).

Что же устанавливается субъектом, т.е. человеком, при посредстве рефлексии (в данном случае субъективной – размышлением) в отношении к вещам? Есть некоторая трудность в переводе *Gleicheit* и *Ungleicheit*, т.е. равенство и неравенство, *сходство* и *несходство*. Сходство устанавливается между различными вещами, то есть в сходных вещах есть момент тождества при их *различии*. И, наоборот, несходство устанавливается между вещами тождественными. Это означает, что сама операция сравнения предполагает наличие двух моментов в вещах – тождества и различия.

Развитие понятий сходства и несходства приводит Гегеля к утверждению, что нужно считать различие не только внешним по отношению к вещам, что *различие* внутренне присуще каждой вещи. Тогда выступает уже новая категория: не простое разнообразие, а разнообразие сущностное, *различие, определенное различие (Unterschied).*

Эту мысль Гегель заимствует из логики Аристотеля. Стагирит говорит, что разное по отношению к тому, к чему оно является разным, не необходимо предполагает то, в чем они разнятся; все существующее и разное и тождественное. Наоборот, различное (*to diaferon*) чем-нибудь отличается от другого различного; то, в чем они различаются, и есть тождественное. Крайние же случаи различия образуют противоположности.

Например, красный и зеленый будут не просто разные, *а различные* цвета. Что их объединяет, так это то, что они являются цветами. Если мы возьмем такое соотношение: черное, серое и белое, то черное, белое и серое *отличны*, а черное и белое не только *различны*, но и *противоположны*.

Гегель устанавливает, что в самом различии развивается *противоположение*, «*оппозиция*». В состав же противоположения входят положительное и отрицательное, как его моменты. Основная мысль Гегеля заключается в том, что положительное не может быть без отрицательного, хотя оно и исключает его; отрицательное, в свою очередь, связано неразрывно с положительным, имея вместе с тем и свое положительное содержание (полюсы магнита как моменты поляризации).

Иными словами, каждая из этих сторон, т.е. положительное и отрицательное,

являются целокупностями (*Totalitaten*), т.е. положительное является и *само собой* и вместе с тем также и *своим другим*, отрицательное также является и самим собой и вместе с тем также и своим другим. То есть, одно не может быть мыслимо без другого, быть без другого, одно включает в себя свое другое, одно входит в свое другое. Положительное и отрицательное суть целокупности, причем первое выражено в форме положительного, второе – в форме отрицательного. Противоположные стороны переходят друг в друга.

Сочетание противоположностей в их единстве дает новую категорию – *противоречие*. Лишь благодаря этому единству может обнаружиться в столкновении противоположностей, в конфликте между ними – противоречие.

Итак, противоречие оказывается в конце группы категорий, чистых определений рефлексии. Известно, какую роль играет противоречие в «*Логике*» Гегеля. Ленин неоднократно подчеркивает ту мысль Гегеля, что противоречие двигает вперед, что оно является корнем всякой жизненности, импульсом всякого движения, что противоречие является более богатым определением, чем тождество. Мало того, по Гегелю, напрасно изгонять противоречие из природы вещей – это филистерская нежность к вещам. Противоречия внутренне присущи вещам. Но здесь возникает противоречие у самого же Гегеля. С одной стороны, противоречие у него теряется в группе других категорий, является результатом движения от тождества через разнообразие к противоположению. С другой же стороны, противоречие является условием всякого диалектического развития.

В «*Малой логике*» Гегель специально не выделяет категорию противоречия. Если же она выделяется (в «*Большой логике*»), то справедливы все возражения, выдвигаемые против того, что у Гегеля противоречие выводится прежде всего из тождества, предполагает тождество. Причем у Гегеля вопрос идет не только о ходе развития мысли, о ходе развития познания, но также о ходе самого бытия. А тогда выходит, что тождество предшествует противоречию.

Хотя Гегель и говорит, что периоды истории, где нет противоположностей, представляют собой «пустые страницы», тем не менее основная тенденция его философии заключается в примирении противоположностей, в их *опосредствовании*. Гегель ищет гармонического разрешения противоречия, хотя он и утверждает, что все вещи противоречивы, что противоречие является импульсом жизненности. В то же время категории суть ведь только моменты Мысли (с большой буквы), Разума. Все растворяется в эфире чистого мышления. Поэтому само противоречие носит у Гегеля «мыслительный», теоретический характер. Трактовка проблемы противоречия у Гегеля диаметрально противоположна постановке этого вопроса диалектическим материализмом. Маркс упрекает Гегеля в том, что он считает «вредным» «*резкость действительных противоположностей*», он препятствует «*...превращению этих противоположностей в крайности, между тем как это превращение означает не что иное, как, с одной стороны, их самопознание, так, с другой стороны – их воодушевление к решительной взаимной борьбе...*»[1].

Категория противоречия переходит в категорию *основания*. В основании тождество и различие сливаются; основание есть синтез предшествующих категорий сущности.

Энгельс отмечает, что переход к основанию у Гегеля носит искусственный характер. Гегель, играя словами, указывает, что предшествующие категории *zu Grunde gehen* – идут ко дну, погибают. И вместе с тем *zu Grunde gehen* означает идти к основанию, т.е. обосновываться.

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. I, стр. 611.

В *«Большой логике»* основание выступает в целой группе категорий. Гегель говорит о так называемом *абсолютном* основании, о *формальном* основании, о *реальном* основании и о *полном* основании. В *«Малой логике»*, а она нас интересует по преимуществу, чрезвычайно сложная сеть этих категорий слита в одну категорию под общим названием – основание.

Абсолютное основание состоит из трех ступеней: сущность и форма, форма и содержание, форма и материя. Сущность – это есть рефлексия во-внутрь-себя. В абсолютном основании (в субстрате) исчезают различия, они проступают только на поверхности. Различия суть формы. Поскольку сущность отлична от форм, поскольку она рассматривается как чистое тождество самого себя, лишенное различий, она-то и есть *материя*, которая противопоставляется форме.

Гегель здесь имеет в виду аристотелевское понимание материи. Материя в своем первом значении, как материя, лишенная всякой определенности, – только *субстрат для определений*. Все определения зависят от формы. *Материя определяется, форма определяет.*

По Аристотелю, *первая* материя не остается в состоянии чистой возможности, она, говоря словами Гегеля, имеет рефлексию во-вне. Это означает, что материя может быть мыслима как то, что *включает* в себя *момент формы*. Но и форма включает в себя момент материи.

Ленин обращает большое внимание на этот отдел. Он цитирует высказывание Гегеля о том, что материя должна быть *оформлена*, а *форма* должна *материализоваться*.

Ленин выписывает из Гегеля:

«То, что является деятельностью формы, есть далее в той же мере собственное движение самой материи»...

...«и то и другое, действие формы и движение материи, есть одно и то же... Материя, как таковая, определена или необходимо имеет некоторую форму, а форма есть просто материальная, устойчивая форма»[1].

Таким образом, Гегель здесь диалектически развивает зародыш мысли, которая только намечена у Аристотеля, ибо Стагириту не удалось преодолеть двойственность формы и содержания, у него все-таки остается «чистая форма», освобожденная от материи, именно бог.

Поскольку форма включает в себя момент материи, а материя – момент формы, постольку они оказываются целокупностями. Каждое из этих противоположных понятий включает в себя и свою противоположность. Тогда эти две категории приобретают несколько иное определение, именно *формы* и *содержания*.

Форма и содержание рассматриваются Гегелем как два неразрывно связанные между собой понятия. Правда, он отличает внешнюю форму от содержания, но форма внутренняя тождественна содержанию, так же как и наоборот – содержание тождественно этой внутренней форме.

Внешней формой, разъясняет Гегель, является, например, вид книги, как она переплетена, а внутренняя форма – это то же самое, что и содержание, например, форма поэм Гомера. Стоит только изменить форму, как сейчас же изменится содержание. И, в свою очередь, содержание может быть отлито только в эту единственную поэтическую форму (в том смысле, что если произведение сколько-нибудь совершенно, то оно всегда ищет и находит адекватное выражение для своего содержания в соответствующей форме).

Форма и содержание, таким образом, тождественны. Гегель, в отличие от

---

[1] IX Ленинский сборник, стр. 117-119.

диалектического материализма, не подчеркивает в «*Логике*» наличия *борьбы* между формой и содержанием. У Гегеля нет мысли, что «*между формой и содержанием существует конфликт*», точнее говоря, как пишет товарищ Сталин: «*...конфликт существует не между содержанием и формой вообще, а между старой формой и новым содержанием, которое ищет новой формы и стремится к ней*»[1].

Содержание, по Гегелю, опять-таки должно рассматриваться как субстрат, а форма – скорее как поверхность, И вот это отношение наиболее отчетливо обнаруживается в так называемом *формальном основании*.

Основание есть основание, которое производит следствие. Причем *содержание* следствия совершенно одинаково, тождественно с основанием. Основание есть рефлексия во-внутрь-себя, следствие – рефлексия во-вне.

Различие между основанием и следствием носит только *формальный* характер. То основание, которое не обнаруживается как следствие, не является основанием, а то следствие, которое не может быть выведено целиком из основания, не есть следствие. Основание и следствие совпадают.

Поэтому, когда прибегают к основанию для объяснения какого-нибудь явления, то получают *тавтологию*. Например, движение Земли объясняется притяжением Солнца.

Гегель приводит массу примеров, показывающих недостаточность категории формального основания. Это есть как бы перевод наблюденного нами явления на язык более абстрактный, перевод из внешнего во внутреннее, но внутреннее здесь носит характер пустой фразы. Содержание того и другого – основания и следствия – является совершенно одинаковым.

Несколько иной смысл имеет *реальное основание*. Реальное основание лишь *частично* объясняет собой следствие. В следствии содержатся некоторые элементы, не обоснованные в данном основании. Тем самым полное тождество содержания основания и следствия здесь, в реальном основании, устранено, в отличие от формального основания.

Как же объяснить эти элементы содержания следствия, которые не коренятся в реальном основании? Возникает необходимость найти *множество* реальных оснований. Основания эти не только *различны*, но подчас приобретают *противоположный* характер.

Гегель подчеркивает, что софистика состоит как раз в умении отыскивать основания для какого угодно поступка; оправдать можно все лишь бы было найдено то или иное основание. Скажем, солдат покинул свой пост. Основанием здесь было то, что он хотел сохранить свою жизнь. Всякое основание в этом смысле является *достаточным основанием*, поскольку следствие из него так или иначе может быть объяснено.

Категория достаточного основания в истории философии была выдвинута Лейбницем, не удовлетворенным таким «критерием» истины, как закон формальной логики, запрещающий противоречие. Гегель указывает, что Лейбниц имел в виду будто бы более глубокую мысль, чем та, которая вкладывается в закон достаточного основания обычной логикой, а именно: подчинение механического объяснения телеологическому – *causa finalis* (целевая причина), по Лейбницу, как и по Аристотелю, *определяет* способ действия *causa efficiens* (действующей причины).

Однако множество реальных оснований, взаимно друг друга исключающих, не дает поэтому достаточного объяснения для следствия. Но, может быть, надо сказать так, что из реального основания объяснима лишь часть содержания следствия, а все

---

[1] Цит. по Берия. К вопросу об истории большевистских организаций *в* Закавказье, стр. 103. Госполитиздат. 1941.

остальное содержание следствия, что необъяснимо через реальное основание, должно быть отнесено на счет *обстоятельств, условий*.

Значит, реальное основание при известных условиях производит то или иное следствие.

Предположим, мы имеем следствие. Его элементы – А, В и С; А можно объяснить через реальное основание, а В и С объяснимы через условия. Однако тогда возникает некоторая, если так можно выразиться, двойственность в самом содержании следствия. Одно объяснимо через реальное основание, а другое – через условия. Необходимо рассматривать основание и условия как более тесное сплетение, а равно и само содержание следствия – как некоторую целостность.

Если мы будем брать основания и условия в таком единстве, если все условия будут даны, то получается уже новая категория, именно «существование» (*Existenz*). Если налицо все условия предмета (*Sache*), то он «*осуществляется*».

Само по себе это последнее положение Гегеля очень просто, ясно и, что самое важное, верно. Ленин пишет: «*...очень хорошо! Причем тут абсолютная идея и идеализм?*»[1]. Но в целом дедукция существования (причем следует обратить внимание на этимологию латинского слова *existere – ex aliquo sistere*, имеющего оттенки *существовать*, *быть*, предстать, явиться, *сделаться*, стать) у Гегеля весьма натянута. Ленин находит «*забавным*» это «*выведение*» существования. Смысл перехода, однако, несколько уяснится, если мы объясним, что такое существование.

Существование есть нечто *непосредственное* в том. смысле, что сам процесс опосредствования, происходящий в предшествующих категориях сущности, тут снимается.

В «*Малой логике*» категории существования входят в первый отдел сущности. Здесь намечается важный разрыв между *следованием* категорий в «*Малой логике*» и в «*Большой логике*». В «Большой логике» группа категорий существования соединяется с группой категорий явлений и закона под общим названием «явление». В «*Малой логике*» существование выделяется как некоторый подотдел первого отдела, где трактуются и чистые рефлексивные определения сущности.

В чем же основной смысл существования? Существование выступает, правда, как нечто непосредственное, но вместе с тем оно результат всего предыдущего хода развития логических категорий. Это уже не просто бытие, а *бытие существенное, эссенциальное*. В то время как основание раньше лежало как бы вне, в существовании основание лежит в самих *вещах*. Основание приобретает характер *внутреннего единства* вещи, объединяющего многообразие ее свойств. Вещь *имеет* свойства. Можно сказать, что субстрат пододвинут здесь к поверхности более близко, чем это было раньше. В силу этого существование и имеет вид большей непосредственности, чем это было раньше (в понятиях рефлексии).

Как развивается категория вещи? Внутреннее, единое, рефлексия во-внутрь первоначально отрывается от поверхности, от свойств, от обнаружения вещи, от рефлексии во-вне. И тогда вещь выступает как *вещь-в-себе*. Поскольку свойства оторваны от основания, от вещи-в-себе, постольку вещи-в-себе, если и определяются, то в силу *внешней*, как говорит Гегель, рефлексии, внешней в смысле субъективной: вещь, например, приобретает свою характеристику, – то, что она зелена, – лишь в сетчатке: глаза человека, лишь в мозгу, в сознании человека.

Гегель здесь имеет в виду Канта: вещь-в-себе *непознаваема*, перед сознанием развертывается лишь мир явлений.

Но можно ли характеризовать кантовскую вещь-в-себе, как о ней говорит тут

---

[1] IX Ленинский сборник, стр. 121.

Гегель, – именно, что внешняя рефлексия наделяет вещь-в-себе какими-то свойствами?

«Эта вещь-в-себе не должна иметь в ней самой никакого определенного многообразия и потому приобретает его, лишь будучи перенесена во внешнюю рефлексию, причем остается к нему (т.е. многообразию) безразличной».

Здесь Гегель критикует положение, что вещь имеет цвет, будучи поднесена к глазу, запах, будучи поднесена к носу.

Надо сказать, что у Канта разрыв вещи-в-себе от мира явлений проведен резче, чем у Гегеля. Все, что возникает в сознании, хотя и вызывается в известной степени вещами-в-себе, не характеризует, по Канту, вещей-в-себе: они совершенно замкнуты и непознаваемы. Рациональный смысл критики вещи-в-себе у Гегеля заключен скорее в опровержении теории субъективности так называемых вторичных качеств.

Какой же смысл придает Гегель понятию вещи-в-себе (в своем понимании)? Вещь-в-себе должна раскрываться в свойствах, она должна стать вещью-для-других, для-нас, для-себя. Вещь-в-себе означает просто некоторую *возможность*, *потенцию*, которая переходит затем в актуальное состояние. Ребенок есть человек «в себе»; «для себя» он становится лишь в качестве взрослого.

Эти термины «в себе» и «для себя» чрезвычайно метки, как указывает Ленин. Их использовал Маркс в «*Нищете философии*», введя термины «класс в себе» и «класс для себя».

Итак, вещь должна обнаруживаться, проявляться в своих свойствах. *Единство* должно проявляться *во множестве*. В начале развития категории вещи момент единства, рефлексии во внутрь выступает более отчетливо. Вещи, правда, имеют свойства, но они *погружены* вовнутрь, в основание. Основание как бы организует это множество. Без этого организующего единства вещи распались бы, свойств не может быть вне и без этого единства.

Если, стало быть, спросить, что имеет больше значения для вещи – единство или свойства, которые в ней имеются, то Гегель ответил бы, что единство.

Однако, что представляют собой свойства? Свойства обнаруживаются во взаимодействии вещей. Одна вещь проявляет свои свойства, вступая в связь с другими вещами. Вне этих проявлений вещь – ничто. Если отбросить свойства, то от единства ровно ничего не останется. В развитии этой категории ударение постепенно переходит с единства на *множество*. Оказывается, что свойства представляют не только рефлексию во-вне основания, но приобретают некоторую *самостоятельность* рефлексии во-внутрь себя. Они ведь отличаются друг от друга. Белый цвет соли отличен, например, от кубической формы. В связи с этим, поскольку свойства приобретают самостоятельность, постольку единство перестает играть роль организующего принципа. Вещь есть только *случайное* соединение свойств, и свойства приобретают даже новое название, именно материй.

Существует множество материй (веществ): теплород, водород, электрическая материя и т. д.; они могут вступать в те или иные случайные комбинации. Материи относятся равнодушно друг к другу. Их соединение, вхождение в состав вещей не вытекает из их внутренней природы. Если они и соединяются, то их единство носит чисто внешний, вернее фиктивный, характер, оно выражается в том, что существуют *поры*; поры свидетельствуют о том, что одна материя может *проникать* в другую материю.

Основное, стало быть, противоречие, которое обнаруживается в категориях единства вещи и ее свойств, – это противоречие между единством вещи и множеством ее свойств, между рефлексией во-внутрь и рефлексией во-вне.

Категория вещи и ее свойств не разрешает затруднения. Единство здесь не определяет множества, а множество не может быть объединено внутри вещи.

Надо найти нечто *третье* по отношению к вещи и ее свойствам. Этим третьим оказывается *закон*. Закон показывает, каким образом свойства должны быть объединены в составе вещи, как эта вещь должна в них *проявляться*. И Гегель переходит к новому отделу – *явлений* и *закона*.

Закон выступает в качестве сущности явлений. Ленин подчеркивает, что *закон* и *сущность* – понятия однородные (однопорядковые) или, вернее, одностепенные, выражающие углубление познания человеком явлений мира.

Что же представляет собой закон по отношению к миру явлений? Ленин дает в «*Конспекте*» основные определения закона*: «...Закон есть отражение существенного в движении универсума...»* (т.е. вселенной. **– Б. Ч.**). *«Закон есть прочное (остающееся) в явлении», «..Закон есть идентичное в явлениях», «Закон - спокойное отражение явлений...»*[1]. Это определение Гегеля (закон есть спокойное отражение явлений) Ленин находит замечательно материалистическим и замечательно метким определением.

Теперь спрашивается, что же *богаче* по своему содержанию – явление или закон? Закон выступает как нечто общее, *универсальное, существенное, пребывающее, определяющее* собой множество событий или явлений; он выражает тождественное в явлениях. В этом смысле он богаче явлений. С другой стороны, закон *не определяет* всего многообразия явлений, целый ряд сторон явления *необъясним* законом. Если падает вот этот лист, он стремится вниз в силу закона тяготения, но с какой скоростью падает лист, – из самого закона не может быть выведено. Мы должны тогда обратиться к специальным условиям падения этого листа к очертанию листа, движению воздуха и т.д. Огромное множество частностей остается вне объяснения со стороны закона.

Затем закон, поскольку он устанавливает существенное, «пребывающее», представляет спокойное отражение явлений. Поэтому он *не может* поспевать за развитием, за подвижностью, которая наблюдается в мире явлений. «Закон, – говорит Ленин, – берет спокойное – и потому закон, всякий закон, узок, неполон, приблизителен»[2].

Следует учесть еще один недостаток закона. Закон, хотя и объясняет множество явлений, так сказать, опосредствует их, сам он является в своем простом виде *чем-то непосредственным*. Это – констатация некоторой связи явлений. Например, вода кипит при 100°. Но непонятно, почему же происходит кипение именно при 100° под соответствующим давлением, а не при какой-нибудь другой температуре? Сам закон носит непосредственный характер; подлежащее и сказуемое здесь не опосредствованы.

Для того, чтобы усовершенствовать понятие закона, необходимо его *конкретизировать*. Так, закон тяготения, применяемый нами для объяснения падения листа, мы должны усложнить тем, что примем во внимание свойства воздуха, учтем форму листа и т. д. Конкретизацию закона надо провести так, чтобы она определяла по возможности все многообразие, заключенное в явлении.

Затем можно также внести известную поправку в неподвижность законов. Гегель не подчеркивает – это делает диалектический материализм, – что самый закон носит исторический характер и в отношении к общественным явлениям и в отношении к природе.

Наконец, для того, чтобы устранить ту непосредственность, которая выступает в законе, можно искать объяснения данного закона в каком-либо *высшем законе*, а все многообразие законов свести к *некоторой системе*, так что будет найден *единый закон*, из которого все остальные законы вытекают.

Но если понятие закона будет усовершенствовано в такой мере, что мир законов вполне адекватно выразит мир явлений, то в таком случае обнаружится полное

---

[1] IX Ленинский сборник, стр. 131, 129.
[2] Там же, стр. 129.

совпадение поверхности с субстратом. Это, как говорит Гегель, – два мира *наизнанку*. Мир явлений и мир законов имеют *одно и то же содержание*, только один выступает более непосредственно, а другой как опосредствованный, как более внутренний.

Ленин излагает мысль Гегеля по этому поводу так: мир сам по себе тождественен с миром явлений, но в то же время противоположен ему. То, что в одном положительно, в другом отрицательно. Ленин объясняет:

«...суть здесь та, что и мир явлений и мир в себе суть моменты познания природы человеком, ступени, изменения или углубления (познания)»[1].

Для Гегеля эти два мира оказываются мирами *наизнанку*. Это учение Гегеля с трудом поддается истолкованию. Попробуем все же уяснить его. Например, платоновский мир идей представляет собой своеобразный мир законов, мир сущностей, а мир явлений – мир чувственный. Отношения, которые существуют, например, между идеей господства и рабства, совершенно иные, чем отношения между господином и рабом в действительности. Или возьмем Гераклита. Мир, как он раскрывается этому диалектику, принципиально отличен от мира обычного сознания. В одном из фрагментов Гераклита говорится: *«А учитель большинства – Гезиод; думают, что он познал всех больше, он, который Дня и Ночи не понял, ведь они единое»*. Поистине, как говорят французы, мир *au rebours* (шиворот-навыворот).

Может быть, тут стоит обратиться к Спинозе с его познанием «под углом зрения вечности» (*sub specie aeternitatis*) или к Галилею, который говорил, что книга природы написана в виде математических знаков: кругов, квадратов, треугольников. Эти математические знаки являются сущностью, законами всех явлений, с которыми они совпадают и не совпадают. Или – вот самый простой пример – Солнце, которое еще для Гераклита «шириной – равно ступне человеческой» и для ненаучного сознания ходит вокруг земли, вечером погружаясь в океан, для науки – гигантское светило, центр нашей планетной системы.

Ленин справедливо упрекает Гегеля, что он не показал передвижку мира в себе все дальше и дальше от мира явлений[2]. Гегель подчеркивает лишь ту сторону, что мир явлений *совпал* с миром законов; это означает, что между ними осталось лишь формальное различие, а содержание одно и то же. А если это так, то мы должны перейти к более *глубокой* категории, т.е. понять закон как отношение, т.е. мы не должны ограничиваться рас смотрением субстрата и рассмотрением поверхности, а увидеть, в каком отношении стоит субстрат к поверхности.

Так получаются следующие категории *существенного отношения*: 1) целое и части, 2) *сила* и обнаружение и 3) *внутреннее* и *внешнее*.

Непосредственное отношение это и есть отношение целого и части. Целое – это единое и как бы основа. Части, напротив, – это множество. Целое должно объяснить части.

Гегель вскрывает (вслед за Зеноном и античными скептиками) внутренние противоречия этой категории.

Что такое целое? Целое – это части. Но когда? Тогда, когда оно разделено на части. Ибо целое не равно никакой из частей, целое отлично от каждой из частей. Но, поскольку оно разделено на части (т.е. перестало быть целым), оно совпадает с частями. Итак, *части* = частям. Вместо объяснения мы получим тожесловие. Теперь рассмотрим части. Часть не есть целое, но совокупность частей есть целое. Стало быть, *целое* = целому. Опять – тавтология. Целое не объясняет собой частей, а если «объясняет», то в таком случае понятие целого и частей совпадает.

Обнаруживается также и следующее противоречие. Если мы возьмем какую-

[1] IX Ленинский сборник, стр. 133.
[2] IX Ленинский сборник, стр. 132

либо часть от целого, то она, в свою очередь, тоже может быть рассматриваема как целое, которое заключает в себе части, в свою очередь, эти части могут рассматриваться как целое... и т. д. То есть возникает *бесконечный прогресс* (целого и частей).

Эта категория целого и частей все же может быть, по мнению Гегеля, применена к различным областям бытия, но чем выше сфера действительности, тем скорее понятие это отказывается нам служить.

Энгельс указывает также, что категории, как целое и части или сложное и простое, непригодны для объяснения такого явления, как организм.

Как же должно быть понято существенное отношение для того, чтобы объяснить мир явлений? Для этого нужно постигнуть внутреннее, единое не просто как целое, а взять его как нечто, что полагает внешнее. Это уже *отношение опосредствованное*. То внутреннее, которое полагает внешнее, и есть сила, сила, которая должна обнаруживаться. Однако сила есть постольку сила, поскольку она обнаруживается, а ее обнаружение (*Entausserung*) есть не что иное, как опять та же самая сила. Понятие силы и понятие обнаружения *тождественны*.

Тавтологичность силы и ее обнаружения блестяще раскрыта на ряде примеров Энгельсом. Эта категория, говорит он, имеет некоторую ценность в механике, где при переносе движения его можно измерить. Но Энгельс высмеивает тех естествоиспытателей, которые для объяснения более сложный явлений «сочиняют» силы (например, плавание дров объясняют из *плавательной силы*)[1]. Еще более нелепо говорить о «жизненной силе». Тут вспоминается мольеровский врач, который утверждал, что опиум усыпляет потому, что он обладает снотворной силой (*virtus dormitiva*).

Кроме того, выступает еще следующая трудность категории силы. Для того, чтобы сила проявилась, необходимо воздействие со стороны какой-то другой силы. Но эта (вторая) сила, для того чтобы обнаружиться и воздействовать на первую силу, должна испытывать соллитацию, возбуждение со стороны (третьей) силы и т.д. Возникает бесконечный прогресс сил. Однако дурная бесконечность этого прогресса может быть устранена при помощи такого соображения. Что такое обнаружение? Обнаружение есть именно сама же сила. Значит, сила, когда она переходит в обнаружение, *переходит в самое себя*, – истинная бесконечность.

Так выступают категории внутреннего и внешнего. Внутреннее есть то, что обнаруживается через внешнее, во внешнем, а внешнее есть проявление внутреннего Если внешнее рассматривать только как чисто внешнее, оно тем самым есть лишь внутреннее. В свою очередь внутреннее, как только чисто внутреннее, есть лишь чисто внешнее.

Основной смысл этой дедукции – показать, что внутреннее и внешнее являются *целокупностями*. Ибо понятие внутреннего уже внутри себя заключает момент внешнего, а внешнее имеет в себе момент внутреннего. Их совпадение означает переход к новому отделу сущности, к *действительности*.

По Гегелю, действительность (третий отдел сущности) представляет собой единство сущности и явления. Действительность стоит выше, чем существование. Гегель лишь здесь считает возможным сказать, что все действительное (в специальном смысле этого слова) есть разумное, а с другой стороны, все разумное действительно.

Отдел действительности – переход к понятию. Ближайшим образом действительность является единством внутреннего и внешнего, рефлексии во-внутрь и рефлексии во-вне (так сказать, единством субстрата и поверхности).

---

[1] См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. т. XIV, стр. 402.

В «*Малой логике*», по мнению Ленина, учение о категориях действительности развернуто яснее, чем в «*Большой логике*». В самом деле, в «*Большой логике*», например, понятие необходимости употребляется в трех смыслах. Речь идет сначала о формальной необходимости, затем о реальной необходимости и, наконец, об абсолютной необходимости. Подчас бывает трудно провести четкую грань в понимании оттенков хотя бы одной этой категории.

Если действительность представляет собой *единство* внутреннего и внешнего, то *первоначально* в ней внутреннее и внешнее не слиты, они, напротив, *разъединяются*. Лишь в дальнейшем развитии должно обнаружиться их содержание, их тождество. Внутреннее – это возможность, возможность, которая *переходит в действительность*. Действительность есть *осуществленная возможность*. Эти категории по своему характеру диалектичны, как это выходит и у Аристотеля. Возможность (*dynamis*) понимается Стагиритом как способность. Действительность – энергия. Переход от возможности к действительности совершается у Аристотеля через *движение*. Но если пока брать возможность в отрыве от действительности, как еще не перешедшую в действительность, как *просто внутреннее*, как только рефлексию во-внутрь, то это будет так называемая: *формальная*, абстрактная возможность. Основной характеристикой формальной возможности является то, что рассматриваемое как возможное не должно быть внутренне противоречивым; оно возможно, поскольку не противоречит самому себе. Формально возможно (пример из «*Малой логики*»), чтобы турецкий султан превратился в римского папу.

Эту абстрактную, формальную возможность (если взять уже не гегелевский пример) можно продемонстрировать и на учении утопистов-социалистов, которые мечтали о том, что какой-либо капиталист-филантроп попытается осуществить социалистический идеал в рамках капиталистического общества. То, что называется «маниловщиной», имеет также свои корни в абстрактной возможности. Почему, например, мечтал герой Гоголя, не построить через пруд каменный мост, а на нем открыть лавки, где торговали бы купцы?

Формальная возможность, однако, противоречит *самой жизни*. Все развивается в противоречиях и из противоречий. По существу, каждой возможности такого рода противоречит другая возможность. Поэтому такая формальная возможность, если просто ее сопоставить с действительностью, превратится в невозможность, по крайней мере, близка к ней.

Обратной стороной чисто внутренней стороны действительности является *чисто внешняя сторона* действительности. Гегель называет ее *случайностью*.

Случайность есть действительность, которая оторвана от возможности, рефлексия во-вне, отъединенная от рефлексии во-внутрь. Мир, как он обнаруживается в качестве случайностей, есть мир вещей, правда, определяющих друг друга, внешне воздействующих друг на друга, но не имеющих корней, как бы не развивающихся из своих внутренних возможностей.

Гегель определяет случайность несколько причудливым образом. Он говорит, что случайное имеет основание, ибо оно случайно, но точно так же не имеет никакого основания, ибо оно случайно, что случайное необходимо, что необходимость сама определяет себя как случайность и что, с другой стороны, эта случайность есть скорее абсолютная необходимость.

Что значит – случайное *не имеет основания*? Это означает, что явление, рассматриваемое как случайное, не может быть объяснено из внутреннего основания, из развития самой вещи.

Что значит – случайное *имеет основание*? Это означает, что событие, рассматриваемое как случайное, все же объяснимо из другого основания, но не

внутреннего уже, а внешнего основания.

В этом отношении все случайное, конечно, необходимо, но необходимость здесь носит, как говорит Гегель в «*Большой логике*», формальный, внешний характер. Скажем, из самого развития дерева, поваленного грозой, нельзя вывести этого самого факта сломленности грозой. Случилось так, что ветер сломал дерево.

Внутреннего основания этот факт не имеет, но внешнее основание имеет. Случайное, стало быть, и имеет и не имеет основания. Поскольку оно не имеет внутреннего основания, факт может случиться, может и не случиться, может быть так, может быть и иначе. Необходимость здесь (пока) носит только внешний, формальный характер.

Но чисто внешняя действительность, понимаемая как случайность, поэтому ничем не отличается от формальной возможности. *Случайное* есть *только возможное*.

Внутреннее и внешнее, возможность и действительность должны быть поняты иначе. Возможность надо постигнуть как *реальную* или, как в нашей литературе говорится, объективную возможность, а действительность – как реальную действительность. Возможность должна корениться в самой действительности, тогда она будет реальной возможностью.

В свою очередь реальная действительность есть не что иное, как то, что постоянно меняет свою форму, то, что раскрывается, осуществляя свои возможности. Единством реальной возможности и возможной действительности является необходимость.

Ленин цитирует из «*Малой логики*»:

«*Цельность, совокупность моментов действительности, которая в своем развертывании оказывается необходимостью*». И, комментируя это место, добавляет:

«*Развертывание всей совокупности моментов действительности NB = сущность диалектического познания*»[1].

Если усвоить учение о развитии категорий возможности, действительности и необходимости у Гегеля, тогда станет понятнее место из диссертации Маркса, где он характеризует точку зрения Демокрита как точку зрения относительной необходимости или детерминизма. Маркс пишет: «*Относительная необходимость может быть выведена только из реальной возможности, т.е. существует круг условий, причин, оснований и т. д., которыми обусловливается эта необходимость*»[2]. Наоборот, Эпикур, по мнению Маркса, придерживался точки зрения случая или формальной возможности (см. выше). «*Случай*, – говорит Маркс, – *есть действительность, которая имеет лишь значение возможности, абстрактная же возможность есть прямой антипод реальной. Последняя ограничена... как рассудок; первая же безгранична, как фантазия*»[3].

Реальная возможность коренится в самой действительности. С другой стороны, действительность – раскрывающаяся возможность. Она, эта реальная возможность, есть также основание для необходимости, именно относительной необходимости.

Одной реальной возможности *противостоит* другая реальная возможность. Однако, поскольку устранены все препятствия для реализации первой реальной возможности, постольку вторая реальная возможность *устраняется*. Нечто *возникает с необходимостью*, превращаясь в *действительность*.

Что такое необходимость? Все что есть, то и необходимо. Все возникло из реальных возможностей и предстоит в действительности, как так или иначе

[1] IX Ленинский сборник, стр. 141.
[2] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. I, стр. 38.
[3] Там же.

обоснованное, коренящееся в реальных возможностях.

Спрашивается, однако, как образуется реальная возможность? Реальная возможность заложена в самой действительности. Но ведь эта действительность сама возникла благодаря осуществлению другой (ей предшествовавшей) реальной возможности. Мир находится в потоке, где возможность переходит в действительность, составляющую предпосылку для возникновения новой возможности и т.д. Так мы получаем опять бесконечный прогресс. Хотя все вещи в действительности необходимы, но необходимость эта все же носит характер *относительный*. И мы видим, что понятие относительной необходимости (реальной необходимости) уводит нас в дурную бесконечность. Если мы даже не будем обращаться к потоку времени, то скажем: вот эта вещь необходима, потому что она опосредствована другими вещами, а те вещи, в свою очередь, опосредствованы другими вещами. Итак, все в мире выступает перед нами как относительная необходимость.

При анализе категорий действительности Гегель высказывает одну чрезвычайно важную мысль. Возникновение какого-либо предмета, говорит он, предполагает три момента: 1) условие (полный круг условий), 2) предмет и 3) *деятельность*. Предмет существует сначала лишь в возможности и получает осуществление лишь при применении условий. *Деятельность* возможна лишь при определенных условиях; она-то и переводит предмет из потенциального состояния в состояние актуальное. Гегель, как всегда, облекает свою мысль в тяжелые терминологические доспехи, но «рациональное зерно» его диалектики здесь видно ясно. Проблему превращения возможности в действительность в ряде сложнейших и труднейших вопросов нашей действительности гениально поставил, и не только поставил, но и разрешил вместе со всем нашим народом товарищ Сталин. Так, в политическом отчете ЦК XVI съезду партии товарищ Сталин говорил:

«*Советский строй дает колоссальные возможности для полной победы социализма. Но возможность не есть еще действительность. Чтобы превратить возможность в действительность, необходим целый ряд условий, в числе которых линия партии и правильное проведение этой линии играют далеко не последнюю роль*»[1]. В своей речи «*О задачах хозяйственников*» в 1931 г. товарищ Сталин, указывая, что у нас есть налицо все необходимые условия для осуществления программы, с особой силой подчеркивает «значение живой и практической деятельности миллионов людей». «*Реальность нашей программы – это живые люди, это мы с вами, наша воля к труду, наша готовность работать по-новому, наша решимость выполнить план*»[2].

Но вернемся опять к логике Гегеля. Он не удовлетворен *относительной*, ограниченной необходимостью, в *которой* имеется элемент случайности. О такой относительной необходимости говорит в 28-й теореме «Этики» Спиноза. *«Все единичное, иными словами, всякая конечная и ограниченная по своему существованию вещь может существовать и определяться к действию только в том случае, если она определяется к существованию и действию какой-либо другой причиной, также конечной и ограниченной по своему существованию. Эта причина, в свою очередь, также может существовать и определяться к действию только в том случае, если она определяется к существованию и действию третьей причиной, также конечной и ограниченной по своему существованию, и так до бесконечности»*[3]. Но, с другой стороны, все конечные вещи, все модусы, по Спинозе, коренятся в вечной сущности бога – в абсолютной необходимости.

Но как же обрести *абсолютную необходимость*? Она получается тогда, когда

---

[1] Сталин. Вопросы ленинизма, стр. 548. Изд. 9.
[2] Сталин. Вопросы ленинизма, стр. 349. Изд. 11.
[3] Спиноза. Этика, стр. 38. Изд. 1911.

мы уже обращаемся ко всему миру как системе. Если все части *внутри* этого мира будут обусловливать друг друга и в этом смысле являть относительную необходимость, то сам мир, поскольку вне его ничего нет, поскольку он самоопределяется, представляет собой уже абсолютную необходимость.

Как же тогда следует понять мир, если он – абсолютная необходимость, а все вещи суть обнаружение его собственной внутренней необходимости? Это и есть *субстанция*.

Мы вступили в новую область, перед нами группа категорий *абсолютного отношения*: субстанции и акциденций, причины и действия, взаимодействия.

Рассмотрим категорию субстанции. Гегель имеет в виду философию Спинозы. В «*Большой логике*» он рассматривает ее дважды, в начале отдела о действительности и в подотделе абсолютного отношения. В «*Большой логике*» Гегель подвергает критике категорию субстанции, атрибутов и модусов. В «*Малой логике*» Гегель ограничивается анализом взаимоотношения субстанции и акциденций. Пока речь идет только о *единой* субстанции. Эта единая субстанция проявляется как множество акциденций, причем под акциденциями надо понимать мир вещей; все вещи суть обнаружение субстанции. Здесь акциденция берется не в аристотелевском смысле характеристики, свойства, определения отдельной вещи (сущности), а скорее в качестве модуса Спинозы.

Субстанция, по мнению Гегеля, – «*важная ступень в процессе развитии идеи*». Ленин, исправляя Гегеля, говорит:

«*Читай: важная ступень в процессе развития человеческого познания природы и материи*»[1].

Основная мысль Гегеля заключается в том, что акциденции нисколько не менее реальны, чем субстанция. Однако при рассмотрении субстанции (в начале, по крайней мере, этого рассмотрения) существенным оказывается именно субстанция, а акциденции, напротив, преходящи, случайны, они могут быть, а могут и не быть. Субстанция, правда, обнаруживается в бытии акциденций, но еще больше она обнаруживается в том, что устраняет акциденции: вещи исчезают в ней, сменяя друг друга. Субстанция сказывается как *отрицательная мощь* по отношению к акциденциям. И в этом как раз состоит недостаток категории субстанции. Поскольку акциденции уничтожаются, поскольку на них как бы должна отточиться, выразиться реальная мощь субстанции, постольку они должны существовать, они сначала все же должны быть налицо для того, чтобы затем погибнуть. Если бы предварительно не было акциденций, субстанция не могла бы их снять. Поэтому преимущественно отрицательное отношение субстанции к акциденциям надо заменить более позитивным, более положительным отношением. Субстанция должна быть понята как *причина*, которая самое себя полагает в акциденциях. Акциденции тогда превращаются в *действия* субстанции.

Первоначально Гегель говорит как будто об одной причине и о множестве действий, именно субстанции, как единой причине, развертывающейся во множестве действий.

Центральная мысль, которую здесь проводит Гегель, заключается в том, что причина и действие *имеют совершенно одно и то же содержание*. Действие есть действие причины, причина есть постольку причина, поскольку она обнаруживается в действиях.

Затем Гегель, по сути дела без достаточных оснований, переходит к рассмотрению *конечных* причин и *конечных* действий. Тогда возникает множество причин, которые все проявляются в действиях. И здесь опять-таки удерживается

---

[1] IX Ленинский сборник, стр. 141.

главная мысль Гегеля, что *действие* по своему содержанию равно причине, а причина равна действию. Тут верно, конечно, что «*причина, которая не действует, не есть вовсе причина*» (Энгельс). Различие между причиной и действием носит поэтому чисто формальный характер.

Причина переходит в действие. Но если мы вступаем в круг конечных причин, то действие, в свою очередь, может оказаться или оказывается причиной по отношению к другому действию. Это действие, в свою очередь, обнаруживается как причина следующего, нового действия и т.д. То есть перед нами опять-таки бесконечный дурной прогресс причин и действий. Причина – действие – причина – действие.

Ленин материалистически так истолковывает учение Гегеля:

«*...причина и следствие, ergo* (т.е. следовательно, – **Б. Ч.**) *лишь моменты всемирной взаимозависимости, связи (универсальной), взаимосцепления событий, лишь звенья в цепи развития материи*»[1].

Можно превратить дурную бесконечность в истинную бесконечность: зачем идти в бесконечность, когда само действие есть не что иное, как причина. Причина, переходя в действие, *переходит в самое себя*, т.е. самоопределяется как истинная бесконечность.

При переходе к категории *взаимодействия* Гегель обращает внимание и на то, что носителем причины является какая-либо субстанция. Субстанция как причина обнаруживает свое действие в отношении к какой-либо другой субстанции. Причем в результате получится эффект; он зависит, правда, от первой субстанции, но также и от природы второй субстанции. И, может быть, тут Гегель подвергает критике свою основную мысль, что содержание действия тождественно содержанию причины.

Если, например, направить огонь на воск, воск растает, а если направить огонь на какой-нибудь металл, то при гой же температуре он не расплавится. Еще стоики приводили пример: солнечные лучи произведут грязь, если растопят лед, но они же высушивают почву.

От чего же зависит действие? Действие зависит не только от природы субстанции, рассматриваемой как причина, но также от той субстанции, которая подвергается действию со стороны первой субстанции. Одна и та же вода одной и той же температуры может подействовать разрушительно на здоровье одного человека и может никак не подействовать или подействовать положительно на здоровье другого человека.

Для того чтобы, понять правильно категорию причинности, мы должны перейти от причинности к следующей ступени, к более глубокой категории – категории *взаимодействия*.

Эффект является сложным результатом действия и противодействия, акции и реакции со стороны двух субстанций (А и В). Что получается в результате действия А на В? Некоторый эффект, скажем, таяние воска. Этот эффект зависит как от А, так и от В. Оказывается, весь смысл А заключается в том, что оно как при чина раскрывается в ряде действий. Но то, как это А раскрывается в своем действии, зависит не только от природы А, но и от природы В. Это означает, что поскольку В реагирует на действия А, оно, в свою очередь, определяет в известном смысле также способ обнаружения, а тем самым и природу А. То есть вещь может быть понята лишь тогда, когда она включена в сложный контекст взаимодействия. В этом смысле категория причинности есть только некоторый момент в универсальной картине взаимодействия, как это подчеркивает Ленин:

«*Всесторонность и всеобъемлющий характер мировой связи, лишь односторонне, отрывочно и неполно выражаемой каузальностью*» (т.е. причинностью.

---

1 IX Ленинский сборник, стр. 143.

– **Б. Ч.**)[1].

Далее Ленин пишет:

«каузальность, обычно нами понимаемая, есть лишь малая частичка всемирной связи, но (материалистическое добавление) частичка не субъективной, а объективной реальной связи». Ленин указывает, что Гегель рассматривал каузальность как лишь *«одно из определений универсальной связи»*, в отличие от кантианцев, которые обращали исключительное внимание на категорию причинности. Подводя вполне историю под каузальность, Гегель, по мнению Ленина, *«...в 1000 раз глубже и богаче понимает каузальность, чем тьма «ученых» ныне»*[2].

Взаимодействие – одна из важнейших категорий и материалистической диалектики. Рассмотрение вещи и как причины, и как действия является как бы вырезкой из картины универсального взаимодействия.

Однако пишет Ленин: *«только взаимодействие = пустоте»*.

В «*Малой логике*», как известно, Гегель приводит пример недостаточности этой категории при установлении взаимоотношения между спартанским законодательством и нравами спартанского народа. Взять хотя бы пример Плеханова, который говорит о том, что французские материалисты беспомощно употребляли категорию взаимодействия, стремясь показать, что среда определяет нравы людей, а с другой стороны, нравы людей, в свою очередь, обусловливают среду, законодательство и т.д.

Что получается? А определяет В, а В, в свою очередь, определяет А. «Иван кивает на Петра, а Петр кивает на Ивана».

Мысль не удовлетворяется такого рода отсылкой от А к В и от В к А. Она отталкивается, как мячик, от одного положения к другому, и истинного «опосредствования» в категории взаимодействия не обнаруживается. По мнению Гегеля, это истинное опосредствование можно найти только тогда, когда мы выйдем за пределы категорий действительности (и тем самым категорий сущности) и увидим, что сущностью всех вещей, как бы сущностью самой сущности является понятие. Оно-то и является, по словам Гегеля, тем основанием, из которого можно объяснить различные стороны предмета, находящиеся во взаимодействии. Понятие раскрывается как свобода, обнаруживающаяся в необходимости. Необходимость пронизывает собой весь отдел действительности. Но необходимость здесь пока еще носит *слепой* характер. Понятие самоопределяется, и потому оно оказывается свободным.

Гегель здесь высказывает чрезвычайно важную мысль о диалектической связи свободы и необходимости. Касаясь этого вопроса, Энгельс пишет: *«Гегель первый правильно представил соотношение свободы и необходимости. Для него свобода есть познание необходимости. «Слепа необходимость, лишь поскольку она не понята»*[3]. Но у Гегеля соотношение между свободой и необходимостью носит все же пассивный характер. Лишь *теоретически*, *в мысли*, преодолевается «суровость судьбы», необходимости. Помимо того, переход от взаимодействия к понятию носит у Гегеля я высшей степени искусственный характер. Здесь неплохо проиллюстрировать мысль Гегеля примером, который иронически приводит Тренделенбург. Представьте себе раба и господина. Господин бьет раба. Здесь, конечно, есть какое-то взаимодействие, потому что, если бы господин бил стену, то получился бы другой эффект, чем если он бьет раба. Значит, в известной мере то, как реагирует раб (или как реагирует спина раба), определяет поведение господина. Но спрашивается, в этом примере, где и как обнаруживается свобода? Пожалуй, так (если развить эту мысль), что раб, осознав свое унижение как раба, может обратиться против господина. Но Гегель вместо этой

---

[1] IX Ленинский сборник, стр. 177.

2 IX Ленинский сборник, стр. 145.

[3] Цит. По ленину. Соч., т. XIII, стр. 154.

здравой мысли забрасывает нас пышными словами, что понятие есть-де «мощь необходимости», я, дух, любовь, блаженство и т. д. Здесь просто из того факта, что одна вещь определяет другую, что вторая реагирует на действие первой, Гегель «дедуцирует» переход к свободной субъективности, к свободе и т. д.

III. ПОНЯТИЕ

Последний раздел «Логики» Гегеля – учение о *понятии*.

Этот отдел состоит из трех ступеней: 1) учение о *субъективном понятии*, о понятии в более узком смысле этого слова; 2) учение об *объекте*; 3) учение о синтезе понятия и объекта – *идее*.

У Гегеля понятие играет творческую роль. Понятие – эго не только акт или продукт мышления человека, понятие, напротив, есть то, что сообщает реальность всем вещам, что составляет подлинную их сущность.

Уже здесь, в учении о том, что бытие и сущность суть только *моменты становления* понятия, отчетливо выражена идеалистическая мысль Гегеля. Ленин говорит: надо обернуть мысль Гегеля – «*понятия высший продукт мозга, высшего продукта материи*»[1].

По Гегелю, понятие есть абсолют. Гегель, собственно говоря, имеет в виду одного *Субъекта* (с большой буквы), одно Понятие (с большой буквы). Моментами понятия являются *всеобщее*, *особенное*, *единичное*. Всеобщее есть творческая потенция, порождающая из себя особенное; особенное есть реализация всеобщего; высшая же конкретизация понятия, синтез всеобщего и особенного, есть единичное.

Рациональная мысль учения Гегеля о понятии состоит в том, что он стремится охарактеризовать понятие как такое всеобщее, которое включало бы в себя многообразие частного и единичного.

Но недостаток концепции Гегеля заключается в том, что Гегель (устанавливая правильно связь между всеобщим и единичным, отдельным, в любом суждении выражающуюся) отводит всеобщему мистическую роль.

Блестящая критика гегелевской теории понятия развертывается в «*Святом семействе*» Марксом и Энгельсом. Они указывают, что спекулятивный философ пытается найти субстанцию для всего сущего. Такой субстанцией для Гегеля является всеобщее (как продукт абстракции от всего единичного, от всего частного).

Мы можем отвлечься от деталей какого-либо предмета, найти объединяющие черты в группе вещей и перейти от отдельных груш, яблок и т. д. к понятию плода. Однако Гегель – идеалист-диалектик. У него всеобщее, понятое как субстанция, должно *саморазличаться* – породить из себя все богатство особенного и единичного. Плод как род должен превратиться в особый вид плода, в яблоко, грушу, как, в свою очередь, последние должны как-то конкретизироваться вот в этой реальной груше, вот в этом яблоке, с которыми приходится иметь дело человеку.

Мистический туман, которым окутал Гегель «*моменты понятия*», сразу рассеивается, если обратить внимание на их «земное происхождение».

«*Но что сказал бы старый Гегель,* – пишет Маркс Энгельсу (25 марта 1868 г.), – *если бы узнал на том свете, что «общее» (Allgemeine) означает у германцев и северян не что иное, как общинную землю (Gemeinland), а «частное» (Sundre, Besondre) – не что иное, как выделившуюся из этой общинной земли частную собственность (Sondereigen)? Тут логические категории – проклятие – прямо вытекают из «наших отношений*»[2].

Гегель в отделе о понятии подчеркивает заслугу Канта, который выдвинул учение об Я, трансцендентальной апперцепции, как источнике категорий. Однако Гегель упрекает Канта за то, что Кант придает категориям субъективный характер. Я,

---

[1] Ленин. Соч., т. XIII, стр. 154.
[2] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XXIV, стр. 34-35.

субъект, понимается Гегелем иначе. Гегель стремится устранить элементы субъективизма, он говорит скорее о *мышлении*. Причем мышление не должно пониматься как нечто субъективное в узком смысле этого слова, исключающее объективное Я или субъект включает у Гегеля в себя объект. Субъект и объект, однако, не растворяются в абсолюте – в тождестве субъекта и объекта, как это выходит у Шеллинга, у которого в ночи абсолюта «все коровы черны». Абсолют берется Гегелем как *единство субъекта* и *объекта*, но вместе с тем абсолют в качестве субъекта раздваивается на субъект и объект.

Итак, речь идет о Понятии, которое имеет три момента: всеобщее, частное и особенное.

Для уяснения мысли Гегеля можно прибегнуть к примеру. Куно Фишер в «*Логике и метафизике*» предлагает помыслить фигуру как нечто общее. Но поскольку мы об этом сказали, мы мыслим все же геометрическую фигуру в какой-нибудь конкретизации, скажем, в форме треугольника. Но треугольник в качестве вида мыслится нами еще более конкретно, как какой-нибудь данный треугольник, имеющий такие-то и такие-то определенные черты.

Когда дело доходит до единичного, то, по Гегелю, не надо мыслить единичное как единичные вещи. Здесь Понятие (с большой буквы) находится в моменте единичного. Это единичное (которое является синтезом всеобщего и особенного) получается как результат опосредствования, результат развития самого Понятия.

И Гегель опять-таки прибегает к мистическому приему, чтобы получить множество понятий. Оказывается, что единичное, будучи «*отрицательным* отношением» к себе, *отталкивается* (неизвестно каким образом) от самого себя, и так возникает множество единичных понятий.

Моменты понятия развиваются в суждении. Суждение есть такая форма мышления, которая не должна быть оторвана от понятия, напротив, это – положенное (т.е. проявленное) понятие. Суждение – *Urtheil* – «первичное *деление*» понятия. Моменты понятия, данные в нем еще как бы неразвернуто, в суждений утверждаются. Недостатком формы мышления в суждении является как раз нечетко выраженное *единство* моментов понятия. Ярче *выступает различие*, чем их единство. Так, в суждении – роза есть цветок – имеется, правда, единство единичного и всеобщего, но это единство высказано в сухой, нераскрытой *связке* «*есть*». В (данном) суждении также не подчеркнута и другая сторона. Утверждается лишь единство единичного и всеобщего, но единичное вместе с тем не есть всеобщее (в том смысле, что единичное отличается от всеобщего). Суждение (в этом случае) выражает момент *утверждения*, но не момент *отрицания*, который также присущ диалектическому мышлению.

Поэтому, по Гегелю, вообще надо было бы сказать, что единичное есть общее и единичное не есть общее.

Вот этот недостаток формы суждения должен быть преодолен в *развитии* самого суждения, в развертывании его типов. Надо раскрыть и утвердить единство моментов понятия, что и должно привести к новой форме – к *умозаключению*.

В своем построении теории суждения Гегель отталкивается от формальной логики. Ленин указывает, что Гегель отдает значительную дань старой школьной логике. Но вместе с тем мертвый, окостеневший материал Гегель зажигает, «приводят в текучесть» застывшее. Для него самое важное – показать связь различных типов мысли, их переходы, тождество противоположностей.

Гегель, как это отмечает Энгельс, не просто координирует виды суждения, а их *субординирует*, показывает, каким образом высшие типы суждения развиваются из низших. В известном смысле он, как это подчеркивает Энгельс, хотя и в спекулятивной форме, догадывается о *реальном движении* человеческого познания, которое проходит

примерно ступени, указываемые Гегелем в теории суждения.

Приводя пример из развития науки (первое суждение: трение есть источник теплоты; второе суждение: всякое механическое движение способно превратиться при помощи трения в теплоту; третье суждение: любая форма движения способна при определенных для каждого случая условиях превратиться прямо или косвенно в любую другую форму движения), Энгельс утверждает, то что, что являлось у Гегеля *«...развитием логической формы суждений как таковой, выступает здесь перед нами как развитие наших опирающихся на эмпирическую основу теоретических сведений о природе движения вообще»*[1].

Как же Гегель классифицирует виды суждений? Имеются 4 типа суждений: суждение наличного бытия, суждение рефлексии, суждение необходимости и суждение понятия. Эти 4 типа суждений соответствуют четырем типам установленных в формальной логике суждений: по качеству, по количеству, по отношению и по модальности.

Принципиальное отличие классификации суждений Гегеля от классификации суждений формальной логики (кроме расположения суждений по принципу субординации, а не координации) заключается также и в том, что Гегель подвергает рассмотрению *познавательную ценность* того или иного суждения, какое научное значение имеет тот или иной предикат, то или иное высказывание. В этом отношении Кант до некоторой степени был предшественником Гегеля.

Некоторые гегельянцы были смущены тем, что Гегель выдвигает 4 типа суждений; здесь как будто нарушается триада. Гегель в самом деле, видимо, колеблется в установлении числа типов суждений. Когда мы перейдем к теории умозаключения, то мы увидим, что Гегель выдвигает 3 типа умозаключений, а в суждениях он оставляет 4 типа. Гегель оправдывает число 4 тем, что суждения рефлексии и суждения необходимости как бы на более высокой ступени повторяют собой сущность (в то время, как суждения наличного бытия выражают отдел бытия). В сущности как раз обнаруживается раздвоение понятия. Так вот поэтому в учении о суждении должны выступить два типа суждений – суждения рефлексии и суждения необходимости.

Возьмем суждение *наличного бытия*: роза есть красное (чувственное свойство этого цветка). Суждение *утвердительное*. Смысл его в том, что единичное есть всеобщее. В чем недостаток этого типа суждения? Именно в том, что понятие красного, предикат (сказуемое) не исчерпывает всего содержания субъекта (подлежащего). Субъект – это налицо данный предмет – роза. Она характеризуется *не только* красным цветом, но и определенной формой, запахом и т. д. Обнаруживается, таким образом, *неадекватность* субъекта и предиката. С другой стороны, несоразмерность состоит в том, что предикат *шире* по своему содержанию, чем субъект, ибо понятие красного приложимо не только к розе, но также и к другим предметам красного цвета: красное знамя, красное яблоко и т. д.

Утвердительная форма суждения наличного бытия обнаруживает таким образом неадекватность предиката по отношению к субъекту.

У Гегеля весь диалектический ход, все развитие типа суждения наличного бытия состоит в том, *чтобы предикат сделать адекватным субъекту*.

Единичное есть общее. Роза есть красная. Неадекватность возникает и тогда, когда мы скажем обратное. Единичное не есть общее. Роза не есть красное. *Суждение отрицательное*. Но если роза не есть красное, то, во всяком случае, каким-то цветом она должна обладать, например, белым, желтым. Это означает, что мы опять-таки пришли к неадекватности субъекта с предикатом. Мы получили конкретизацию цвета

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 495

субъекта, т.е. не то, что роза обладает цветом вообще, а что она обладает, например, белым цветом. Но здесь предикат все же не исчерпывает всего содержания субъекта и шире по своему объему, чем субъект. Надо решительнее подчеркнуть расхождение между субъектом и предикатом. Это достигается в *отрицательном бесконечном* суждении. Роза есть не цветное. Или же мы должны сказать просто: единичное есть единичное. Эта данная роза есть данная роза. Это – так называемое *тавтологическое суждение*, бесконечное, если хотите, утвердительное суждение. Однако, поскольку это суждение тавтологично, постольку оно бессодержательно. Отрицательное же бесконечное суждение *отрывает* субъект от предиката. Поэтому мы ничего, по сути дела, в этом суждении не говорим. Гегель приводит еще более курьезный пример, вроде роза есть не верблюд.

Надо усвоить (это важно для Гегеля и для Канта): бесконечное отрицательное суждение отличается от просто отрицательного тем, что в отрицательном отрицание стоит перед связкой (А не есть В), а в бесконечном суждении отрицание находится перед сказуемым (А есть не В).

Итак, суждения наличного бытия не смогут достичь того, что требуется в суждении, т.е. адекватности между предикатом и субъектом.

Гегель переходит к следующей группе – суждениям рефлексии. Здесь меняется прежде всего *значение* предиката. Сказуемое, например, полезное, вредное, означает уже некоторое *отношение* вещи к другим вещам. В этом типе суждения, суждении *рефлексии*, Гегель стремится, наоборот, *сделать субъект адекватным предикату*. Там (в суждениях наличного бытия) предикат надо было сделать соразмерным субъекту.

Вот суждение рефлексии: это растение полезно. Суждение *единичное*. Недостаток этого суждения ясен, – многие растения полезны, не только это растение полезно. Нужно расширить субъект, скажем – несколько растений полезно. Суждение *частное,* притом утвердительное. Однако частно-утвердительное суждение предполагает свою противоположность – частное суждение отрицательное: некоторые растения не полезны.

Суждение частное не удовлетворяет в научном отношении, потому что нам неизвестно, почему же некоторые растения полезны, а некоторые растения не полезны. Надо, таким образом, конкретизировать субъект, чтобы получить суждение *всеобщего* порядка. Для этого мы должны точнее определить самый субъект. Например, если мы говорим, что некоторые поезда ходят с такой-то скоростью, то точнее будет сказать: все поезда такого-то типа ходят с такой-то скоростью.

Попробуем построить суждение всеобщее. Все растения полезны. Это суждение всеобщее, или лучше его охарактеризовать как суждение всячества (*Allheit*). Недостаток его в том, что хотя здесь, как будто, субъект уравнен с предикатом, понятие полезности – понятие всеобщее, а с другой стороны, берутся все растения; все, однако, растения просто *перечислены*. Субъект заключает просто *сумму* единичных случаев. Здесь еще не достигнута подлинная универсальность, *всеобщность*; здесь имеется лишь *общность*, всячество.

Гегель переходит поэтому к следующей группе суждений – суждениям *необходимости*. Золото есть металл. Вид есть род. Здесь уже мысль оперирует не предикатами рефлексии. Род есть *субстанция* вида.

Суждение – золото есть металл – суждение *категорическое*. Оно неудовлетворительно в том смысле, что мы скорее должны исходить из рода, как утверждающего вид. Суждение получается *гипотетическое*, условное. Если есть род (металл), то есть и вид (золото). Род полагает виды, в данном случае пока один вид. И в этом недостаток гипотетического суждения. Надо полагать полное развертывание рода в виды. Так получается суждение *дизъюнктивное,* разделительное. Металл есть золото,

или серебро, или платина и т. д. Каждый из таких видов взаимно исключает друг друга. Золото не есть серебро, например, но все эти виды в своей совокупности составляют род. Род здесь дан как полностью положенное в видах.

В суждении необходимости главное внимание устремляется на *связь* между субъектом и предикатом. Это – суждение отношения. У Канта эти суждения послужили основой для выведения из них категорий отношения: категории субстанции и акциденций, категории причины и действия и категории взаимодействия субстанций.

Тут возникает у Гегеля новая проблема – какой мере *соответствует* сам предмет, выраженный в суждении, *понятию*, что дает основание Гегелю выдвинуть четвертую группу суждений, именно суждений *понятия*.

Гегель начинает с *ассерторического* суждения (действительности) дом хорош (дом соответствует своему понятию). Но суждение ассерторическое является простым уверением; поскольку оно не обосновано, можно с равным правом высказать суждение обратное: дом нехорош. Поэтому суждение ассерторическое превращается в *проблематическое* (возможности); может быть, дело обстоит так, а может быть, и не так. Если я хочу выскочить из рамок проблематического суждения, то я должен обосновать свое суждение и сказать: дом, устроенный таким-то образом, хорош – суждение *аподиктическое* (необходимости).

В суждении аподиктическом отчетливо выражен смысл всякого суждения, именно, что всякое суждение в скрытом виде представляет собой *умозаключение*. Подлежащее и сказуемое, в суждении соединенные вообще через связку есть, в этом типе суждения опосредствованы (дом, устроенный так-то и так-то, хорош). Иными словами, мы между субъектом и предикатом здесь помещаем опосредствующее их новое понятие, в формальной логике называемое *средним* термином. Всякое суждение поэтому по сути дела есть умозаключение.

Умозаключение, по Гегелю, представляет собой *единство понятия и суждения*. В умозаключении выражается как единство моментов понятия, содержащееся в понятии как таковом, так и их различие, выступавшее в суждении.

Гегель устанавливает три типа силлогизма: наличного бытия, рефлексии и необходимости. Умозаключение *наличного бытия*: этот лист зеленый; зеленое есть цвет; лист имеет цвет. Здесь устанавливается связь моментов: *единичное* – лист, обладая зеленостью, – будучи *частным* (иногда говорят особым), есть цветное – *всеобщее*. Частное (в данном случае зеленое) выступает как то, что *опосредствует* единичное со всеобщим. Единичное именно потому является всеобщим, что оно является частным. Крайние термины (лист и цвет) умозаключения смыкаются благодаря среднему термину, являющемуся их основанием. Почему мы можем говорить о листе, как обладающем цветом? Потому что он, скажем, зеленый, а зеленое есть цвет.

В чем недостаток этого типа умозаключения? Гегель дает глубокую критику формально-логического умозаключения. Он прежде всего указывает на произвол в выборе *основания*, в выхватывании того или иного частного, связывающего единичное с всеобщим. Можно взять в качестве такого частного не только зеленость, но, например, треугольность. Лист обладает многообразными признаками, каждый из них может служить основанием для построения умозаключения, причем все эти силлогизмы не исчерпывают природу вещи.

Более того, предмет обнаруживает в себе разные, и даже *противоположные* признаки, основания. Может получиться конфликт между основаниями.

Но этого еще мало. Если взять какую-либо частность как основание, то ведь оно связывается со всеобщим (как говорят в логике, признак признака есть признак самой вещи). И тут обнаружится, что это выбранное вами основание можно связать со

множеством других, более общих признаков. Например, зеленость свидетельствует о том, что в листе есть хлорофил, зеленость приятна для глаз и т. д.

Я хочу доказать, что курить вредно. Я обязан найти основание. Почему курить вредно? Потому что в табаке – никотин. Все ядовитое вредно, никотин – яд, значит табак вреден. Но я могу найти и другое, противоположное основание. Курение «подхлестывает», – а это бывает подчас необходимо, – нервную систему Обычная «аргументация» алкоголиков: пить – умереть и не пить – умереть. Так уж лучше пить.

Суждение из оснований является типичным образчиком софистики. Всегда можно «оправдать» тот или иной поступок, найдя для этого то или иное соответствующее «основание». Софистика заключается в искусстве находить «основания» даже для всякой подлости. Ленин прекрасно разоблачил «вульгарные приемы оправдания политических деятелей, переметывающихся с революционного на оппортунистическое крыло». Эта «мудрость», говорит Ленин, выражается итальянской поговоркой: *mettere la coda, dove non va il capo* (просунуть хвост туда, куда голова не лезет).

Из огромного множества признаков, заключенных в предмете, выбирается *произвольно* то один, то другой. Прием формальной логики и состоит в том, что она *выхватывает* ту или иную характеристику из предмета, и характеристика эта подчас служит основанием для построения умозаключения.

Но самое сильное возражение против умозаключения было выдвинуто еще в древности скептиками. Вы получили заключение, исходя из предпосылок. Что такое силлогизм еще по Аристотелю? Это такого рода операция мысли, когда из двух суждений с необходимостью вытекает третье. Если все люди смертны, а Сократ является человеком, то Сократ смертен. Заключение здесь правильно, но спрашивается: насколько верны сами суждения, из которых это третье суждение, называемое заключением, выводится? Ставится вопрос о *верности* самих *предпосылок*. Вы не сомневаетесь в заключении, поскольку правильны предпосылки, но нужно показать верность самих предпосылок, а это достигается лишь при обращении к другому умозаключению.

Тот факт, что все люди смертны, выводится из следующего силлогизма. Все организмы смертны, все люди суть организмы, следовательно, все люди смертны. Но почему верна предпосылка, что все организмы смертны? Мы можем опосредствовать ее из другого умозаключения. Все конечное смертно, все организмы суть конечное. Следовательно, все организмы смертны. А теперь, спрашивается, как обосновать – «все конечное смертно»? Опять-таки при помощи какого-то более «высокого» силлогизма. Получается бесконечный *дурной процесс опосредствований*.

Однако нельзя ли избежать этой дурной бесконечности – добиться опосредствования внутри того же силлогизма, не выходя за его пределы? Имелось такое умозаключение: единичное (будучи частным) является всеобщим. Но может быть, крайние термины сами, в состоянии выступить в качестве опосредствующих моментов, т.е. единичное будет связывать всеобщее с частным, а всеобщее – связывать частное с единичным. Иными словами, по замыслу Гегеля, умозаключение должно развиться так, чтобы все члены умозаключения поочередно играли роль среднего термина. Так получаются новые фигуры силлогизма.

Аристотель их выдвинул три. Все люди смертны, Сократ человек, следовательно, Сократ смертен. Если выразить подлежащее заключения через *S* (по-латыни – субъект), так называемый меньший термин (здесь Сократ – меньший термин по «объему» понятия, потому что он приложим в данном случае лишь к одному предмету), сказуемое через *P* (по-латыни – предикат), так называемый больший термин (люди – понятие по «объему» шире, чем Сократ), то получим следующую картину в

посылках (средний термин обозначим через *M*; *Medius* – по-латыни средний): все *M* суть *P*, *S* есть *M*, следовательно, *S* есть *P*. Это первая фигура силлогизма. В *первой* фигуре силлогизма средний термин занимает в одной посылке (в большей, ибо там больший термин: все *M* суть *P*) место подлежащего, а в другой посылке (в меньшей: S есть *M*) – место сказуемого. Заключение: *S* (будучи *M*) есть *P* (*S* и *P* суть крайние термины в отличие от среднего).

Вторая фигура силлогизма (по Гегелю третья фигура), когда *средний термин* в посылках занимает место сказуемого. *Третья* фигура силлогизма (по Гегелю вторая) – *средний термин* занимает в посылках место подлежащего.

Пример второй фигуры силлогизма (по Гегелю третьей): ни одна рыба не есть млекопитающее (ни одно *P* не есть *M*); киты суть млекопитающие (все *S* суть *M*), следовательно, киты не рыбы. Здесь средним термином в обеих посылках выступает сказуемое, предикат.

Пример третьей фигуры силлогизма (по Гегелю второй): все русские суть люди (все *M* суть *P*), некоторые русские (некоторые *M* суть *S*) – научные работники, следовательно, некоторые научные работники суть люди. Здесь *средний термин* в посылках – *подлежащее*.

Отметим, что вторая фигура силлогизма дает право только на отрицательный вывод.

Третья фигура дает лишь *частные* выводы (о третьей фигуре речь будет впереди). В этом уже недостаток этих фигур силлогизма.

Но что же получается в результате опосредствования, когда каждый из крайних терминов стал на место среднего? У Гегеля первая фигура: *E–B–A–Einzelnes–Besonderes–Allgemeines* – единичное, частное (или особое), всеобщее; вторая фигура, обычно именуемая третьей: *B–E–A* (единичное – средний термин между особым и всеобщим); другая формулировка: *A–E–B*; третья (обычно вторая); *E–A–B* (всеобщее связывает единичное с особым); другая формулировка: *B–A–E*.

В результате оказалось, что средний термин теряет свой смысл. Гегель указывает на так называемую *математическую* фигуру силлогизма *A*=*B* и *B*=*C*, следовательно, *A*=*C*. То есть, остается просто *уравнение*. Для того, чтобы обрести подлинное содержание умозаключения, надо перейти к более высокому его типу, именно к умозаключению рефлексии.

Есть некий рациональный смысл в развертывании форм умозаключения у Гегеля.

Ленин говорит: *«...анализ заключений у Гегеля... E.–B.–A. единичное, особое, всеобщее, B–E–A. etc. напоминает о подражании Гегелю у Маркса в I главе»*[1].

Анализируя формулу *Т–Д–Т*, Маркс указывает: *«Здесь же следует лишь заметить, что в Т–Д–Т оба крайние члена Т находятся, под углом зрения формы, не в одинаковом отношении к Д. Первый Т относится к деньгам как особенный товар к всеобщему товару, между тем как деньги относятся ко второму Т как всеобщий товар к единичному товару. Следовательно, абстрактно-логически Т–Д–Т может быть сведено к форме силлогизма О–В–Е* (в терминах немецкого языка *B–A–E*. – **Б. Ч.**), *где особенность образует первый крайний член, всеобщность – связывающий средний член и единичность – последний крайний член»*[2]

Но, с другой стороны, основная тенденция Гегеля к «*опосредствованию*», к «примирению» подвергается резкой критике со стороны Маркса, который указывает, что у Гегеля «опосредствование» в силлогизме принимает комический вид. В «*Критике*

[1] IX Ленинский сборник, стр. 177

[2] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XII, ч. I, стр. 79–80

философии государственного права Гегеля»[1] Маркс приводит следующую иллюстрацию роли среднего термина у Гегеля, когда на место среднего термина ставятся поочередно термины крайние. Пришел врач. Жена поссорилась с мужем, врач выступает в качестве посредника. Но в то время, как он примирял враждующие стороны («крайности»), жена поссорилась с врачом. Роль посредника начинает играть муж. А дальше при этом «опосредствовании» врач поссорился с мужем и их примиряет жена. Получается так, что крайние термины ведут между собой борьбу, а удары должен принимать посредник, но этот последний достаточно ловок, чтобы самому занять положение крайнего термина. Один из крайних терминов перемещается тогда в положение среднего термина, и тут он должен был бы, в свою очередь, получать удары, но принимает крайнее положение, и т. д.

Гегель, таким образом, не обостряет борьбы крайностей, как подчеркивает Маркс, задача Гегеля состоит в «гармоническом» их примирении. Эта мысль особенно четко выступает не столько в «*Логике*», сколько в конкретном ее применении в той же «*Философии права*», где, например, князь играет роль посредника между сословиями и правительством, и каждый из этих трех терминов умозаключения, в свою очередь, становится то крайним, то средним членом.

Ведь, по Гегелю, «*все вещи суть умозаключения, некоторое общее, связанное через частность с единичностью, но* (продолжает Гегель), *конечно, они не суть состоящее из трех предложений целое*».

Ленин, интерпретируя это высказывание Гегеля, пишет:

«Очень хорошо! Самые обычные логические «фигуры»... суть школьно-размазанные, sit venia verbo (если можно так выразиться. – Б. Ч.), *самые обычные отношения вещей»*[2].

Рациональное зерно здесь лежит в том, что, как говорит далее Ленин: «*Отрицать объективность понятий, объективность общего в отдельном и в особом, невозможно. Гегель много глубже, следовательно, чем Кант и др., прослеживал отражение в движении понятий движения объективного мира*»[3].

Вещи, конечно, не суть состоящее из трех положений целое, но поскольку нельзя отрицать *объективность* общего в отдельном и особом, то можно сказать, что в самой действительности имеется некоторая аналогия формам умозаключений. Энгельс, критикуя философию Гегеля за ее бесчисленные произвольные и фантастические построения, тем не менее указывает, что «*...она доказала на множестве примеров, взятых из самых разнообразных отраслей знания, аналогию между процессами мышления и процессами в области природы и истории, и обратно, и господство одинаковых законов для всех этих процессов*»[4]).

Идеализм Гегеля сказывается тут в том, что умозаключение, суждение и понятие являются, по его мнению, *сущностью* действительности. Если, например, растение развивается, это означает, что в нем развертываются моменты понятия. Поэтому всякое растение есть суждение. Больше того, вся суть развития растения заключается в том, что оно представляет как бы *реальную* конкретизацию *логической* структуры суждения. Гегель логическое ставит на первый план.

Мы должны рассмотреть типы умозаключений рефлексии. Сначала возьмем силлогизм «всячества». Все люди смертны. Сократ человек, Сократ смертен. В чем недостаток этого типа умозаключения? В том, что здесь *заключение предполагает*

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. I, стр. 603-610
[2] IX Ленинский сборник, стр. 177
[3] IX Ленинский сборник, стр. 179
4 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 343,

посылки. Только потому Сократ смертен, что все люди смертны. С другой стороны, сама посылка (все люди смертны) верна лишь постольку, поскольку Сократ также смертен. Заключение предполагает посылку, посылка предполагает заключение. Иными словами, в основе доказательства полагается то, что надо доказать. Надо доказать, что Сократ смертен. Но уже в посылке, что все люди смертны, содержится подлежащее доказательству (Сократ смертен). То есть в силлогизме не получается ничего нового, он представляет собой «*circulus vitiosus*» («порочный круг»).

Критикуя таким образом силлогизм, Гегель следует здесь (а это нужно сказать и о предшествующих формах силлогизма) за античными скептиками.

В *дедуктивном* силлогизме, силлогизме всячества, проявилось противоречие. Но нельзя ли построить более удовлетворительный тип умозаключения, если идти не путем дедуктивным, а путем индуктивным? *Индуктивный* силлогизм (его выдвинул еще Аристотель) осуществляется по третьей (по Гегелю по второй) фигуре умозаключения, именно: Петр человек, Петр смертен, Иван человек, Иван смертен, Сидор человек, Сидор смертен... Вы видите, что средний термин занимает тут место подлежащего в посылках: Иван – Иван, Петр – Петр, Сидор – Сидор. Какой же делается вывод? Все люди смертны. В качестве среднего термина выступило здесь единичное (Петр, Сидор, Иван). Что связывается при помощи единичного? Частное со всеобщим (все люди смертны).

Однако при внимательном анализе обнаруживается слабость индуктивного умозаключения. В самом деле, когда я имею полное право утверждать, что все люди смертны? Лишь тогда, когда я мог бы констатировать, что не только некоторые люди «ушли в вечность», но *все* теперь живущие люди уже умерли (впрочем и в таком случае я не был бы в состоянии это сделать, потому что я должен был бы себя включить в число умерших, т.е. перестать устанавливать что-либо). Но если бы и представилась возможность перечислить все случаи, то вывод не дал бы ровно ничего нового, а был бы простым суммированием отдельных случаев.

Ленин по этому поводу пишет: *«Самая простая истина, самым простым индуктивным путем полученная, всегда неполна, ибо опыт всегда незакончен»*[1].

Какая здесь была фигура силлогизма? Третья. Что за вывод она дает? Только частный. Мы имеем право сказать: некоторые люди смертны. Но индукция делает попытку перескочить от известного к неизвестному. Она строит всеобщее суждение (все лебеди белы). Однако суждение это может натолкнуться на *отрицательную инстанцию* (я увидел черного лебедя); тогда оно окажется неверным.

Известно, какую полемику вел Энгельс против вакханалии «всеиндуктивистов», показывая, что неправы те логики, которые стремятся *втиснуть* все формы умозаключения в рамки индукции или дедукции, причем сначала превозносилась дедукция, а затем индукция.

«*Индукция*, – говорит Энгельс, – *не в состоянии доказать, что когда-нибудь не будет найдено млекопитающее животное без молочных желез. Прежде сосцы считались признаком млекопитающего, но утконос не имеет вовсе сосцов*»[2].

На самом деле индукция должна быть связана с дедукцией. Это только моменты умозаключения, которое поляризируется на индукцию и дедукцию. Такое единство дедукции и индукции («двоякого анализа») блестяще осуществлено в «*Капитале*» Марксом.

Третья форма умозаключения рефлексии, по Гегелю, – *аналогия*. При помощи индукции я получил заключение: все люди смертны. Но я могу сделать предположение, что смертность является не просто устанавливаемым мной эмпирическим фактом, но

---

[1] IX Ленинский сборник, стр. 181.
[2] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 497

что сущность природы человека такова, что он смертен. Человек *вообще* смертен. Из этой общей истины я могу сделать вывод: раз человек вообще смертен: то и Сократ (будучи человеком) тоже смертен. Посылка – человек вообще смертен – получена путем наблюдения отдельных случаев, т.е. носит характер индуктивный. А дальше, получив эту посылку, я рассуждаю дедуктивно, т.е. из общего положения делаю частный вывод. Мы делаем предположение, что речь здесь идет не о случайной характеристике, а о роде, о *сущности* человека. Но Гегель подчеркивает, что как раз такие предположения бывают нередко произвольными; тут возможны разнообразные ошибки. Из того обстоятельства, что Земля и Луна являются небесными телами, нельзя, однако, умозаключать (по аналогии с Землей): если на Земле имеются обитатели, то и на Луне также есть обитатели. Здесь только устанавливается общее и не обращается внимания на существенные различия, в данном случае не позволяющие утверждать, что все небесные тела обитаемы и что, следовательно, на луне живут люди.

Тем не менее, значение аналогии весьма велико. Ленин подчеркивает, что аналогия связана с догадкой, с научным предвидением, что, хотя она и носит относительный характер, тем не менее, в ней, как и в других формах умозаключения, нужно искать *абсолютное* содержание в каждом шаге прогрессирующего познания.

Аналогия есть соединение индукции и дедукции, но она также является объединением их недостатков. Надо перейти к более высокому типу умозаключения – к умозаключению *необходимости*.

Эта собака есть животное. Все животные суть организмы. Следовательно, собака есть организм. По Гегелю, это *категорический* тип умозаключения. Здесь утверждается единство единичного, вида и рода.

Но мы опять-таки должны исходить из рода. Если имеется род, то имеется и вид. Умозаключение *гипотетическое* (если есть А, то есть и Б, А есть, следовательно, есть и Б). Если существуют организмы, то есть и животные. Недостаток этой формы в том, что здесь опять-таки род не положен во всех своих видах. Этот недостаток устраняется, если мы перейдем к последнему типу умозаключения, именно *разделительному* (*дизъюнктивному*).

Собака есть или растение, или животное, или человек. Но собака – животное. Следовательно, она не есть ни растение, ни человек. Нам предлагают сделать выбор из совокупности видов, взять один вид, представляющий собой конкретизацию рода.

Можно отметить еще одну мысль Гегеля. Виды в дизъюнктивном умозаключении рассматриваются как координированные (соподчиненные), исключающие друг друга; но в известном смысле они *субординированы* (подчинены). Возьмем тот вид, в котором наиболее отчетливо выражены свойства рода. В человеке, как в *микрокосме*, заключается все – как органическое, так и неорганическое. Если вы достигли такого определения индивидуума в видах и в роде, то вы настолько конкретизировали понятие (прошедшее через формы суждения и умозаключения), что вы, по мысли Гегеля, сталкиваетесь с *объектом*. Конкретное понятие, наполненное понятие, «*реализованное понятие*» и есть объект.

О каком объекте здесь идет речь? Понятие превращается в объект? Здесь пока нет еще речи о природе, а только о *понятии* объекта, однако таком понятии, которое составляет сущность объекта. Весь мир развертывается как совокупность объектов, сутью которых является понятие.

Здесь у Гегеля есть разумное зерно. Оно заключается в том, что неправильно признавать мышление за чисто субъективную и формальную деятельность и противопоставлять ему объективное, как что-то устойчивое и само по себе данное. Гегель говорит, что «*...этот дуализм не истинен, и бессмысленно так брать определения субъективности и объективности без дальнейшего рассмотрения, не*

спрашивая об их происхождении». Субъективность «прорывает свой предел» и диалектически «раскрывается в объективность».

Ленин, материалистически перерабатывая Гегеля, пишет:

«Очень глубоко и умно! Законы логики суть отражения объективного в субъективном сознании человека»[1].

Категории объективности – это *механизм*, *химизм* и *телеология*.

Энгельс высоко ценит Гегеля за «синтез и рациональную группировку естествознания». Но в деталях учение о «механизме» и «химизме» содержит в себе много темного (по выражению Ленина – «*едва ли не сплошная чушь*»).

Особое внимание Ленин обращает на последнюю часть отдела объективности, именно на телеологию. В этом подотделе идет речь об осуществлении цели, о практическом отношении человека к действительности, об ее сознательном планомерном изменении.

В чем основная мысль категории механизма? Имеются понятие и объект; понятие не исчезло, оно должно как-то быть в объекте, и прежде всего в механизме понятие выступает как некоторое *единство* в противоположность *многообразию* объектов. Это единство есть именно единство множества; благодаря ему (единству понятия) мир объектов представляется как система. Объекты между собой связаны, но связь эта в категории механизма первоначально носит внешний характер. Объекты рассматриваются как некоторые *агрегаты*, как простые совокупности, причем их воздействие друг на друга не затрагивает их сути, их внутренней природы. Все в мире *детерминировано*, все как будто совершается благодаря тому, что та или иная вещь подвергается воздействию со стороны остальных вещей.

Обнаруживается серьезный недостаток категории механизма. Внешнее не может быть оторвано от внутреннего, внешнее воздействие должно, так или иначе, определить природу самого объекта, его внутреннюю сторону. А с другой стороны, внешнее воздействие должно выявить природу самого внутреннего. Понятие единства, выражающееся сначала только во внешнем воздействии, в образовании внешней системы как агрегата, развивается дальше. Категория *формального* механизма переходит в *индифферентный* механизм и далее в *абсолютный* механизм.

В категории химизма момент *единства* выражен более отчетливо, в механизме он лишь намечен. В химизме речь идет о таких элементах, которые по своей внутренней природе должны вступить во взаимосвязь, в единство в силу некоторого *сродства*. Пока эти элементы не вступили в связь, они суть крайности. В результате их объединения получается продукт (например, водород и кислород создают воду). В продукте, как в чем-то *нейтральном*, *погашаются* различия крайностей.

Недостаток категории химизма состоит в том, что хотя тут и обнаруживается единство, но в нем погашены различия; это единство как бы не имеет силы спонтанно породить различия; нужно некоторое внешнее вмешательство, чтобы вода заново превратилась в водород и кислород.

Так получается колебание между нейтральным единством продукта, в котором исчезли различия, и крайностями, которые, будучи различиями, не объединены.

Категории механизма и химизма, по Гегелю, имеют ограниченное применение. Они не могут выразить природы более сложных вещей. Лишь с оговоркой их можно применить, например, к организмам, тем более к обществу. Абсолютный механизм, например, выступает особенно четко, когда речь идет о центральном объекте и об объектах, объединенных вокруг этого центрального объекта – в солнечной системе. Но многообразие мира в этих бедных категориях не может быть выражено адекватно. У

---

[1] IX Ленинский сборник, стр. 187.

Гегеля имеются уже зачатки критики *механистической* концепции. Против «сведения» более высоких форм движения к механизму энергично протестует Энгельс. «*Всякое движение,* – говорит он, – *заключает в себе механическое движение и перемещение больших или мельчайших частей материи; познать эти механические движения является первой задачей науки, однако лишь первой. Само же это механическое движение вовсе не исчерпывает движения вообще. Движение вовсе не есть простое перемещение, простое изменение места, в надмеханических областях оно является также и изменением качества*»[1].

Более глубокой категорией, чем механизм и химизм, является телеология. Здесь уже явно выступает понятие именно как цель. Но первоначально цель обнаруживается только как субъективная цель, противоположная множеству механических и химических объектов. В этом и заключается недостаток этой цели, что она только *субъективна*. Смысл цели в том, что она должна осуществиться в объектах. Реализация цели, однако, связана с известными противоречиями. Человек подчиняет себе природу через другие объекты, применяемые в качестве средств; «*...предметы природы,* – пишет Гегель (в «*Философии истории*»), – *могущественны и оказывают всякого рода сопротивление. Чтобы покорить их, человек вставляет между ними другие предметы природы, обращает таким образом природу против самой природы, и изобретает для этой цели орудия*». У Гегеля здесь имеются, – это подчеркивается Лениным, – гениальные «*зачатки исторического материализма*»[2]. У Гегеля средство выше, чем цель. Именно цели, возникающие в голове человека, произвольны, возникают по различным случайным поводам, преходящи, в то время как средства (например, плуг) сохраняются.

Для того чтобы предмет мог служить в качестве средства, я должен сначала подвергнуть его некоторому изменению. Я в нем реализовал свою цель. Поскольку же я этого добился, предмет становится средством. При помощи этого средства я реализую другую цель. Но эта реализованная цель в объекте превращает, в свою очередь, этот объект в средство. Гегель здесь намекает на бесконечный прогресс в осуществлении целей. Если сказать проще, – вся жизнь человека состоит в реализации целей, причем для осуществления конечной цели человек должен выдвинуть ряд других целей, ибо эту конечную цель он осуществляет через реализацию предыдущих целей, рассматриваемых, как средства достижения высшей цели. Но, в свою очередь, осуществление этой высшей, «конечной» цели оказывается лишь средством для осуществления какой-то другой, еще более высокой цели. Таким образом, получается *бесконечный* прогресс.

Как же преодолевается указанная трудность? Цель, по Гегелю, следует рассматривать не только как осуществляющуюся, но и как осуществленную. Ведь объект «в себе» (в потенции) уже в механизме и химизме является целью. Цель не только должна быть субъективной, но и объективной. То есть понятие должно как бы само по себе воплотиться в объекте, вернее, создать свой объект. Это есть уже переход к идее.

В учении о цели есть у Гегеля рациональное зерно.

«*Замечательно: к «идее», как совпадению понятия с объектом,* – пишет Ленин, – *к идее, как истине, Гегель подходит через практическую, целесообразную деятельность человека. Вплотную подход к тому, что практикой своей доказывает человек объективную правильность своих идей, понятий, знаний, науки*»[3].

В связи с категорией телеологии надо также подчеркнуть следующую мысль

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 349.

[2] XII Ленинский сборник, стр. 159

[3] IX Ленинский сборник, стр. 201.

Гегеля. Он понимает цель как субъективную и дальше – как цель объективную. Вместе с тем категория объекта имеет *космологическое* значение. Это – своеобразные аспекты мира: механический, химический, телеологический. Это – *мировые* категории; объекты таковы, что они выступают в связи или как механизм, или как химизм, или как телеология.

Что означает телеология как *универсальная* точка зрения на объекты? Здесь Гегель говорит о двух возможных точках зрения. Во-первых, – это *внешняя* телеология, которая рассматривает мир как совокупность предметов, из которых каждый низший по отношению к высшему является средством. Внешняя телеология подвергается уничтожающей критике со стороны Гегеля. Он разумеет телеологию типа Вольфа: мыши созданы для кошки, кошка создана для человека; луна сотворена богом, чтобы сократить расходы на освещение. Незабываема ирония Вольтера над учением: «*все к лучшему в этом наилучшем из всех возможных миров!*». Панглосс в «*Кандиде*» утверждал, что нос существует для того, чтобы носить очки, ноги – для башмаков. Гегель не менее остроумно высмеивает глупости трансцендентной целесообразности: бог настолько позаботился о людях, что создал нетолько виноград, но также и пробковое дерево, чтобы можно была пробками затыкать бутылки.

Но Гегель отстаивает другую, *имманентную* телеологию, считая, что правы Аристотель и Кант, на свой манер возобновившие учение о цели, о понятии как энтелехии, как живой, двигательной силе; благодаря ей природа становится организованной. Гегель, впрочем, критикует и Канта, указывая, что у него понятие цели носит лишь *регулятивный* характер, т.е. хотя и представляет необходимую точку зрения на предмет, но самый объект, понятие как цель, однако, не образует. Поэтому, по Канту, можно рассматривать мир то с механической точки зрения, то с телеологической. По мнению же Гегеля, понятие, как внутренняя цель, есть уже идея.

Гегель не находит слов, чтобы превознести идею. Идея есть объективно истинное или истинное как таковое.

Идея проходит три ступени: идея как *жизнь*, идея как *познание*, идея *абсолютная*.

Идея как жизнь соответствует отделу о бытии. Идея как познание соответствует отделу сущности, и, поскольку, в сущности имеется раздвоение понятия, постольку и идея как познание раздваивается на идею как познание в узком смысле, познание *теоретическое*, и идею как волю, как познание практическое (идею блага). Абсолютная идея соответствует отделу о понятии; она *завершает* собой весь *круг категорий* логики.

Идея как жизнь выступает как *непосредственное*, идея как познание – как *опосредствованное*. Единство непосредственного и опосредствованного, снятие опосредствованного, возвращение к непосредственному есть абсолютная идея, которая в качестве такого непосредственного и должна обнаружиться как природа, перейти в *природу*, как в свое *инобытие*.

В идее как жизнь Гегель рассматривает три момента: 1) жизнь как «живой индивидуум», 2) «*процесс жизни*» и 3) «*процесс рода*».

Человека, живого индивидуума, Гегель представляет в качестве *единства тела и души*, внутреннего и внешнего, единства и множества. Множество органов образует систему, такую систему, что каждая часть получает свое значение лишь в целом, лишь через целое. Отрубленная рука перестает быть рукой. Душа же понимается Гегелем как единство, организующее многообразие членов тела. Этот организующий принцип и есть, по Аристотелю, *энтелехия*, целесообразно строящая организм. В этом смысле тело является средством для души как цели. Пример Стагирита: глаз есть средство для видения, видение есть цель (как бы «душа» глаза).

В организме намечается у Гегеля *три момента*, характеризующие жизнь как таковую: момент *чувствительности*, момент *раздражительности* и момент *воспроизводства*.

Эти три момента будто бы соответствуют логическим моментам понятия – всеобщему, частному и единичному. Индивидуум получает впечатления, реагирует на них, индивидуум воспроизводит постоянно самого себя в процессе жизни.

Ленин упрекает Гегеля в том, что, вводя эти моменты, Гегель забыл узловую линию, «*...переход в иную плоскость природных явлений*»[1]. Ошибка Гегеля заключается в том, что он попытался эти очень конкретные определения, имеющиеся в каждом организме, свести к моментам логического понятия.

Живой индивидуум, однако, сохраняет свою жизнь, воспроизводит ее конкретно в определенной обстановке. Он окружен природой, он ее ассимилирует. Процесс жизни развертывается, стало быть, при предположении окружающего индивидуума мира.

Цель, таким образом, по Гегелю, заключенная внутри, как душа, реализуется в теле данного индивидуума, но она осуществляется через соприкосновение индивидуума с окружающим миром, который потому подчиняется индивидууму, что он «в себе» (в особенности как мир органический) представляет понятие.

Ленин очень высоко оценивает этот отдел «*Науки логики*»: «*мысль* (Гегеля. – **Б. Ч.**) *включить жизнь в логику*, –пишет Ленин, – *понятна – и гениальна – с точки зрения процесса отражения в сознании (сначала индивидуальном) человека объективного мира и проверки этого сознания (отражения) практикой...*»[2].

Далее Ленин называет «*превосходным, глубоким и верным*» («перевернуть = чистый материализм») положение Гегеля, что при рассмотрении отношения субъекта к объекту в логике «*...надо взять во внимание и общие посылки бытия конкретного субъекта (= жизнь человека) в объективной обстановке*»[3]. Сам процесс мысли, сам процесс познания имеет своей предпосылкой жизнь, жизнь, в конкретной обстановке развертывающуюся.

Гегель здесь, конечно, не говорит о социальной жизни, а о жизни в узком биологическом смысле этого слова. Процесс жизни, стало быть, состоит в *отношении* индивидуума как *субъекта к окружающим его объектам*. Но высший тип этого отношения имеет место тогда, когда объектом по отношению к этому субъекту является, в свою очередь, субъект, т.е. другой живой индивидуум. Отношение этого субъекта к другому живому индивидууму является, по Гегелю, высшей точкой в жизненном процессе. И если особи представляют собой индивидуумы одного рода, но разного пола, то наступает момент воспроизводства уже не только индивидуума как самого себя, но и производства другого (третьего) индивидуума.

Здесь обнаруживается как раз противоречие, скрытое в жизни: *особь неадекватно выражает собой род*. Род пребывает, в то время как индивидуумы преходящи.

Основная мысль, которую здесь проводит Гегель о процессе рода, напоминает платоновскую концепцию рода как идеи, осуществляющейся в индивидуумах в «*Пире*». Там речь идет о бессмертии: как может быть смертное бессмертно. Ни одно живое существо не в состоянии выразить идею рода и потому должно погибнуть. Но гибель, смерть одного живого существа есть вместе с тем возникновение, начало жизни другого существа. Факел жизни передается из одного поколения в другое поколение. Эрос (любовь) есть единство жизни и смерти. Ряд поколений воплощает в себе род, однако в виде *дурной бесконечности*, ибо никогда род не может быть адекватно

---

[1] IX Ленинский сборник, стр. 223.
[2] Там же, стр. 221.
[3] Там же.

выражен в каком-нибудь данном индивидууме, а только в их бесконечной смене.

Гегель придает роду *мистическое* значение какого-то творческого принципа. Неудивительно, что здесь у него немало смешного.

Ленин называет эту мысль Гегеля «игрой в «организм»: «*Или еще воспроизводство человека «есть их (2-х индивидов разного пола) реализованное тожество есть отрицательное единство рефлектирующегося в себя из своего раздвоения рода»...*»[1]. То есть род раздваивается на два индивидуума разных полов (момент раздвоения), а потом происходит процесс рефлексии в себя (т.е. соединение этих двух индивидуумов рода). Род вернулся из своего раздвоения в единство, и в результате получилось новое живое существо.

Род есть общее, индивид – частное, род пребывает, индивиды преходящи. Так обстоит дело биологически. В познании же, в мышлении (благодаря философскому Эросу) общее реализуется, схватывается в мысли человека. В познании человека, в любом суждении его уже устанавливается единство единичного и общего.

Отдел познания (в широком смысле) у Гегеля, как об этом уже было сказано, состоит из двух подотделов: 1) познания и 2) воли. (Надо обратить внимание: немалые трудности при чтении «*Науки логики*» Гегеля возникают из того обстоятельства, что он во многих случаях употребляет один и тот же термин в различных смыслах). Отдел о познании (в узком смысле этого слова) состоит из двух категорий: *аналитическое* познание (тезис) и *синтетическое* познание (антитезис). Комментаторы отмечают, что отсутствует синтез между аналитическим и синтетическим моментами мышления человека. Однако таким синтезом является по сути дела сам диалектический метод, который Гегель рассматривает в учении об абсолютной идее. Для усвоения мысли Гегеля в этом подразделе идеи как познания надо иметь в виду, что здесь повторяется учение о сущности на более высокой ступени. Тут имеется идея объективная и идея субъективная.

Чем характеризуется познание (в узком смысле этого слова) в отличие от воли? Как раз тем, что ударение падает на *объективную* идею, на идею как *объект*. Напротив, в подотделе практики (воли) акцентируется *субъективная* идея или идея как *субъект*. В первом случае, т.е. при познании (в узком смысле), задача ставится так, чтобы сделать субъективную идею адекватной объективной идее, чтобы *субъект* стал *адекватным объекту*. Напротив, в практике задача заключается в том, чтобы *предмет* сделать *соразмерными* той *цели*, которую ставит человек, надо объективную идею соразмерить с субъективной.

С чего начинается, по Гегелю, познание мира? С аналитического подхода к явлениям. Человеку мир дан во всем его многообразии. Надо разобраться в пестрой путанице предметов и найти виды, роды, законы – словом, отыскать общее. Аналитический подход есть вместе с тем и эмпирический подход. Он характеризуется, по Гегелю, тем, что человек представляет собой как бы *tabula rasa* (пустую доску), на которой опыт пишет свои законы.

Недостаток анализа (одностороннего) состоит, по мнению Гегеля, в том, что при анализе, разложении целого на части, забывают о единстве, связывающем части в целое. Получается не живой человек, а труп, не луковица, а лишь отдельные лепестки той луковицы, которая разобрана на части. Однако, поскольку при аналитическом познании уже отыскивается общее, постольку обнаруживается творческая деятельность человеческой мысли.

Это общее в синтетическом методе служит исходным пунктом. Если аналитический метод можно охарактеризовать как метод индуктивный, как переход от

[1] IX Ленинский сборник, стр. 223.

частного к общему, то в синтетическом методе, напротив, выступает то *общее*, от чего переходят к частностям. Это общее прежде всего выступает в *дефиниции*, когда мы определяем какой-либо предмет через род, через видовое отличие. Человек есть двуногое животное. Гегель метко критикует формально-логическое определение, указывая на односторонность, на произвол в выборе характеристики предмета. Это не значит, однако, что мы должны выбросить дефиницию (определение) за борт. Энгельс пишет: *«Определения не имеют значения для науки, потому что они всегда оказываются неудовлетворительными. Единственным реальным определением оказывается развитие самой сути дела, и оно уже не есть определение. Для того, чтобы выяснить, что такое жизнь, мы должны исследовать все формы жизни и представить их в их взаимной связи. Но для практического применения краткое указание наиболее общих и в то же время наиболее характерных отличительных признаков в так называемом определе нии часто бывает полезно и даже необходимо, и оно не может вредить, если только от него не требуют, чтобы оно давало больше, чем оно может выражать... Жизнь есть форма существования белковых тел...»*[1].

Момент *частного* выступает, когда род делится на виды (в логическом делении).

Недочеты формально-логического деления, по Гегелю, вытекают уже из того, что самый принцип (основа) деления носит опять-таки внешний, произвольный характер. Здесь понятие рода напоминает собой, как говорит один логик, как бы хлеб, который ножом («принципом деления») режется на части, т.е. виды. Но можно делить род на виды, исходя из разных точек зрения; само учение школьной логики о делении не дает нам права выбрать правильное основание деления, уловить существенное в предмете.

Гегель рассматривает как третий, заключительный момент синтетического метода *единичное – теорему*. В доказательстве теоремы обнаруживается *необходимость*. Эта необходимость показывает, что человеческий ум не пассивно относится к действительности. Тут уже не воспринимается просто предмет, а в известном смысле *творится*.

Гегель переходит к следующему подразделению – *к практике*. В практике ставится задача изменить объект так, чтобы он соответствовал субъекту. Гегель ценит идею, как практику идеи, выше познания (в узком смысле этого слова).

«Эта идея, – говорит Гегель, – *выше, чем идея теоретического познания, ибо она имеет не только достоинство всеобщности, но и (простой) непосредственной действительности»*.

Ленин, соглашаясь с Гегелем, заменяет, однако, слово «идея» словом «практика».

Гегель, говоря об идее блага, имеет в виду главным образом учение Канта и Фихте. Но ведь недостаток кантовско-фихтевской философии заключается в том, что идея никогда не может быть реализована, что она остается только долженствованием.

У Фихте в практике Я, определяя собой не-Я, стремится устранить это не-Я. Но если не-Я, т.е. окружающий человека мир, будет действительно подчинен Я, тогда прекратится всякого рода деятельность.

Вспомним слова Фауста, который заключает договор с Мефистофелем. Фауст должен попасть в лапы Мефистофеля, когда он скажет: *"Werd ich, dem Augenblicke sagen, verweile doch, du bist so schon!"* («Скажу ли я, мгновенье, о подожди, как ты прекрасно!»). Когда Фауст будет удовлетворен и перестанет бороться, титанический порыв прекратится, он попадет во власть дьявола.

«Добро, благо, благие стремления остаются субъективным долженствованием».

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 362-363

С одной стороны, благие пожелания, никогда не реализуемая цель, с другой стороны – бессердечный, равнодушный мир, который чужд человеческим стремлениям. Он все время ставит препятствия; на них натыкается человек в осуществлении цели.

Как же преодолеть этот недостаток, недостаток категории блага? Нужно вернуться к основной мысли, к основному *тезису* идеи как *познания*, теоретического познания. В чем оно заключается?

Ленин, комментируя Гегеля, пишет: «*Познание... находит перед собой истинное сущее как независимо от субъективных мнений наличную действительность. (Это чистый материализм!)*»[1].

Истина сосредоточивалась (когда речь шла о теоретическом познании) в объекте, не в субъекте. Субъект должен был завоевать эту истину, заключенную в предмете.

В подотделе «воля» субъект рассматривает мир, как что-то ничтожное, хочет подчинить его всецело своим целям, не видя в мире объектов ничего истинного; все истинное переносится в субъект. Этот недостаток как теоретической, так и практической идеи должен быть, по Гегелю, преодолен в абсолютной идее. «*Воля человека,* – говорит Ленин, материалистически перерабатывая Гегеля, – *его практика, сама препятствует достижению своей цели... тем, что отделяет себя от познания и не признает внешней действительности за истинно-сущее (за объективную истину). Необходимо соединение познания и практики*»[2].

Необходимо увидеть, что истина заключается не только в *объекте* (как это было при одностороннем теоретическом познании), не только в *субъекте* (как это было в учении о воле у Канта и Фихте), – необходимо увидеть, что благо есть *не только нечто долженствующее* реализоваться, но уже в известном смысле *реализованное*, что идея есть некий процесс самоосуществления не только в субъекте, но и в объекте. Необходимо объединение познания и практики, субъекта и объекта, что и достигается, по мнению Гегеля, в абсолютной идее.

Значение этого отдела высоко ставится Лениным. Он пишет: «*Все это в главе «Идея познания» (II глава) – в переходе к «абсолютной идее» (III глава) – т.е., несомненно, практика стоит у Гегеля, как звено, в анализе процесса познания и именно как переход к объективной («абсолютной», по Гегелю) истине. Маркс, следовательно, непосредственно к Гегелю примыкает, вводя критерий практики в теорию познания: см. тезисы о Фейербахе*»[3].

Эта мысль Гегеля поистине гениальна. Но следует иметь в виду, что у Гегеля сама практика носит все же *теоретический*, «духовный» характер. Гегель не случайно рассматривает практику только как некоторый момент познания. Хотя в известном смысле и тут Гегель гениален, поскольку единство теории и практики берется им «*именно в теории познания...*»[4].

Итак, односторонность теоретической и практической идеи преодолевается в *абсолютной идее*.

Рациональный смысл здесь заключается в том, что абсолютная идея (а идея = объективная истина) излагается, как итог всего познания.

Что такое абсолютная идея? Энгельс справедливо говорит по адресу Гегеля, что абсолютная идея у этого идеалиста представляет собой как раз то, о чем нечего сказать. Гегель говорит, что она является результатом всего предшествующего пути, но результатом, который понятен и важен лишь в связи со всем проделанным путем, результатом, который включает в себя в «снятом виде» все предыдущие моменты развития. «*...Понятие,* – пишет Гегель, – *в абсолютном методе сохраняется... и через свой диалектический ход вперед не только ничего не теряет и не оставляет позади себя, но несет с собою все приобретенное, и*

---

[1] IX Ленинский сборник, стр. 247.
[2] Там же.
[3] Там же, стр. 239.
[4] IX Ленинский сборник, стр. 253.

обогащает и сгущает себя в себе»...»[1].

Гегель дает в главе об абсолютной идее характеристику абсолютного *диалектического метода*. Эти страницы представляют, несмотря на весь мистицизм Гегеля, огромный интерес.

Ленин подчеркивает: «*Итог и резюме, последнее слово и суть, логики Гегеля есть диалектический метод – это крайне замечательно. И еще одно: в этом самом идеалистическом произведении Гегеля всего меньше идеализма, всего больше материализма. «Противоречиво, но факт!»*»[2].

Абсолютная идея переходит в природу. Здесь налицо явное противоречие. Гегель исчерпал все моменты Логоса. Абсолютная идея впитала в себя все многообразие содержания диалектического метода, который есть форма этого содержания, живая, порождающая форма. Как будто весь смысл мира раскрыт, можно было бы на этом поставить точку. Однако Гегель стремится выйти за пределы абстракций, он томится, как говорит Маркс, по живой действительности. Поэтому абсолютная идея должна облечься в плоть и кровь, должна выразиться в своей противоположности, «отчудиться» в своем инобытии – в природе. Однако до поры до времени, пока в природе не вспыхнет человеческое сознание!

---

[1] Там же, стр. 277.
[2] Там же, стр. 283